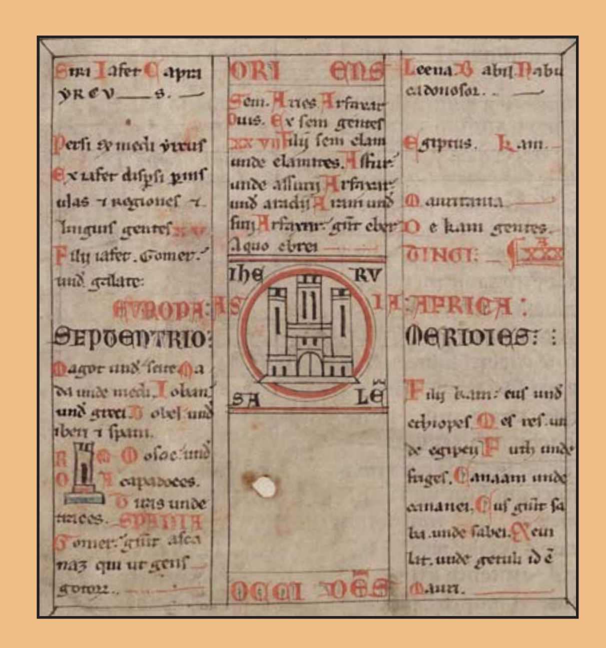
Geschichte und Kultur der Iberischen Welt
Band 19



Patrick S. Marschner

DAS NEUE VOLK GOTTES IN HISPANIEN

Die Bibel in der christlich-iberischen Historiographie vom 8. bis zum 12. Jahrhundert



LIT

Patrick S. Marschner

Das neue Volk Gottes in Hispanien

Geschichte und Kultur der Iberischen Welt

herausgegeben von

Walther L. Bernecker, Klaus Herbers,
Nikolas Jaspert, Matthias Maser,
Sabine Panzram und Ludwig Vones

Band 19



Patrick S. Marschner

Das neue Volk Gottes in Hispanien

Die Bibel in der christlich-iberischen Historiographie vom 8. bis zum 12. Jahrhundert

LIT

Forschungsergebnisse von:
Austrian Science Fund (FWF): P27804-G16

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): PUB 911-G



Umschlagbild:
Weltkarte mit Genealogien, Matr. BN 1513, fol. 1v
https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000005990&page=8

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-643-51110-2 (br.)
ISBN 978-3-643-66110-4 (PDF)
ISBN 978-3-643-66156-2 (OA)
DOI https://doi.org/10.52038/9783643511102

Garnisongasse 1/19
A-1090 Wien
Tel. +43 (0) 1-409 56 61 Fax +43 (0) 1-409 56 97
E-Mail: wien@lit-verlag.at https://www.lit-verlag.at

Auslieferung:
Deutschland: LIT Verlag, Fresnostr. 2, D-48159 Münster
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Im Kampf der Bilder kommen wir zu uns selbst.

Karl Jaspers

Inhalt

Dank 9
1. Einleitung 11
2. Theorie und Methodologie 22

I. ANALYSE

1. Byzantinisch-arabische Chronik 43
2. Mozarabische Chronik 56
3. Chronik von Albelda 108
4. Prophetische Chronik 130
5. Zwischenbetrachtung: Argumente für eine Einflussnahme des Pseudo-Methodius auf die Prophetische Chronik 172
6. Chronik Alfons' III. 184
7. Zwischenbetrachtung: Die Interaktion der Asturischen Chroniken 250
8. Chronik des Sampiro 264
9. Historia Silense 315
10. Chronicon regum Legionensium 378
11. Einschätzung weiterer Texte des zwölften Jahrhunderts 396

II. SYNTHESE

1. Die drei Modi der Bezugnahme zur Bibel 413
2. Spektrum der Bibelpassagen 419
3. Wandlungen und Kontinuitäten – Entwicklungslinien durch fünf Jahrhunderte 444
   3.1. Präferenzen bestimmter biblischer Texte in den jeweiligen Chroniken? 444
   3.2. Die vier Arten bibeltypologischer Darstellungsweisen 462
   3.2.1. Personelle Charakterisierungen 462
   3.2.2. Ethnonyme, Gruppenbezeichnungen und (Völker-)Genealogien 467
   3.2.3. Moralische Kausalität in der Historiographie 498
   3.2.4. Eschatologie, Welt- und Geschichtsbild 505
4. Fazit 508

ANHANG

Summary 515
Resumen 516
Resum 518

Abbildungsverzeichnis 520
Verzeichnis der Diagramme 520
Tabellenverzeichnis 521
Literatur
a) Handschriften 522
b) Primärliteratur 522
c) Sekundärliteratur 529
c) Internetressourcen 560

Register
a) Sach- und Ortsregister 562
b) Personenregister 566

Dank

An erster Stelle möchte ich Walter Pohl (Wien) und Matthias M. Tischler (Barcelona) danken. Trotz einer Pause von anderthalb Jahren zwischen meinem Studium in Dresden und der Aufnahme der Forschungsarbeit in Wien haben mir beide das Vertrauen und die Zuversicht vermittelt, dass ich den neuen Aufgaben gewachsen sei. Während Matthias M. Tischler in Dresden zu meinen Lehrern gehörte, kannte mich Walter Pohl bis Mai 2015 gar nicht. Dennoch erklärte er sich bereit, mein Dissertationsvorhaben an der Universität Wien zu betreuen und mir eine Projektstelle am Institut für Mittelalterforschung an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für das FWF-Projekt „Bible and Historiography in Transcultural Iberian Societies, 8th to 12th Centuries", das er geleitet und gemeinsam mit Matthias M. Tischler initiiert hat, zu überlassen. Dadurch sind mir fabelhafte Arbeitsbedingungen geboten worden, von denen ich während der Arbeit am Forschungsprojekt und an der Dissertation permanent profitiert habe. Die meisten inhaltlichen Einschätzungen während des Entstehungsprozesses meiner Arbeit bekam ich durch Matthias M. Tischler. Durch seine Bereitschaft, die einzelnen Kapitel akribisch zu lesen und zu kommentieren, hat er wesentlich zu den in ihnen enthaltenen Erkenntnissen und insgesamt zu einer gelungenen Betreuungssituation beigetragen. Gleichwohl sind mögliche Fehler nicht auf ihn, sondern einzig auf mich zurückzuführen.

Die ausgezeichneten Arbeitsbedingungen am Institut für Mittelalterforschung beruhen vor allem auf einer hilfsbereiten KollegInnenschaft, deren Türen mir für Fragen jedweder Art immer offenstanden. Besonders möchte ich Max Diesenberger, Richard Corradini, Bernhard Zeller, Clemens Gantner, Celine Wawruschka, Stefan Donecker, Diarmuid O'Riain, Graeme Ward, Marianne Pollheimer-Mohaupt, Andreas Fischer, Cinzia Grifoni, Thomas Gobbitt, Veronika Wieser, Ingrid Hartl, Dagmar Giesriegl und Michaela Popp danken. Sie alle haben mir wertvolle Tipps gegeben, meine englischen Texte dem language polishing unterzogen und mir bei der Bewältigung bürokratischer Herausforderungen geholfen. Hervorheben möchte ich zudem Salvatore Liccardo, Peter Fraundorfer, Maria Nezbeda, Sandra Wabnitz, Jelle Wassenaar und Rutger Kramer, die nicht nur als KollegInnen, sondern auch als Freunde für eine gemeinsame Freizeitgestaltung und damit auch den nötigen Ausgleich von der Forschungsarbeit sorgten.

Besonders in der Frühphase meiner Forschungstätigkeit halfen mir Philipp Dörler (Wien), Gerda Heydemann (Wien / Berlin) und Merle Eisenberg (Princeton) dankenswerterweise, einen guten Einstieg in mein Thema und die Wissenschaftswelt zu finden.

Dank gilt ferner der Vienna Doctoral Academy „Medieval Academy" (VDA), zu deren Fellows ich mich zählen durfte. Im Umfeld der VDA, aber auch in Lehrveranstaltungen und individuellen Gesprächen konnte ich besonders von Ratschlägen profitieren, die mir Matthias Meyer, Thomas Prügl, Philippe Buc und Claudia Rapp erteilten.

Wertvolle Hinweise erhielt ich zudem in persönlichen Gesprächen, auf zahlreichen Tagungen und in schriftlicher Korrespondenz von Herwig Wolfram (Wien), Uta Heil (Wien), Wolfram Drews (Münster), Alexander Fidora (Barcelona), Mirko Breitenstein (Dresden), Jörg Sonntag (Dresden), Uwe Israel (Dresden), Roland Steinacher (Wien / Innsbruck), Ann Christys (Leeds), John Wreglesworth (Northumberland) und Helmut Reimitz (Princeton).

Für die faire und konstruktive Begutachtung meiner Dissertation, die auch Grundlage ihrer Überarbeitung war, danke ich Britta Müller-Schauenburg (München) und Ian Wood (Leeds).

Herzlicher Dank gilt zudem Alfred Friedl von der Fachbereichsbibliothek Theologie der Universität Wien. Er hat mir trotz Schließzeit der Bibliothek im Sommer 2018 ermöglicht, eine für meine Dissertation unverzichtbare Quellenedition einzusehen. Dasselbe ermöglichte er abermals im Frühjahr 2020, als ich dabei war, die Arbeit für die Drucklegung zu überarbeiten.

Dank gilt ferner den Herausgebern der Reihe „Geschichte und Kultur der Iberischen Welt" des Lit Verlages, Walter L. Bernecker, Klaus Herbers, Nikolas Jaspert, Matthias Maser, Sabine Panzram und Ludwig Vones, die sich bereit erklärt haben, dieses Buch in die Reihe aufzunehmen. Ebenso danke ich Timna Holzer vom LIT Verlag und Michael Stork für eine ausgesprochen gute Zusammenarbeit bei der Publikation dieses Buches.

Bei der Entscheidung, über den sächsischen Horizont hinaus zu schauen und nach Wien zu gehen, um die Arbeit an meinem Dissertationsprojekt aufzunehmen, bekräftigten mich Jochen und Konstanze Stollberg (Dresden) sowie Lutz und Cornelia Gentsch (Dresden). Lutz Gentsch hat zudem während meines Studiums und auch der gesamten Dauer meines Doktorats wesentlich zu meinem Verständnis europäischer und christlicher Denktraditionen beigetragen.

Unschätzbar ist auch der Wert der mentalen Unterstützung, die ich durch meine Familie und Freunde in Sachsen erfuhr. Sie alle boten mir bei jedem Besuch eine erholsame Heimat. Dass auch Wien eine Heimat für mich wurde, verdanke ich meiner Freundin Elisabeth Meixner und unserem Sohn Arthur, die während der letzten beiden Jahre viel Geduld mit mir hatten.

Schließlich gilt der größte Dank meinen Eltern, Pia und Frank Marschner. Für sie war es sicher nicht einfach, den ungewissen Werdegang ihres Sohnes zu verfolgen, der sich für ein geisteswissenschaftliches Studium entschieden hatte und sich zwischenzeitlich, während turbulenter Zeiten für die deutsche Demokratie, in der politischen Bildung engagierte. Auch während des Doktorats erfuhr ich durch sie jede nur denkbare Unterstützung. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Wien, August 2022 — Patrick Sebastian Marschner

1. Einleitung

Thematische Genese und Fragestellung

Diese Arbeit ging aus dem FWF-Projekt „Bible and Historiography in Transcultural Iberian Societies, 8th to 12th Centuries“ hervor, das unter der Leitung von Walter Pohl und initiiert von ihm und Matthias M. Tischler in Wien, am Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften von Mai 2015 bis April 2019 durchgeführt wurde.[1] Die Projektarchitektur ergab zwei Teilprojekte. Eines bezog sich auf Bibelmanuskripte der Iberischen Halbinsel vom achten bis zwölften Jahrhundert.[2] Das andere, das die Grundlage für die vorliegende Arbeit bildet, legte den Fokus auf biblische Elemente innerhalb der christlich-iberischen Historiographie während des Untersuchungszeitraums.[3] Eine Grundvoraussetzung des gesamten Projektes ist das Verständnis der Bibel[4] als Träger von Transkulturalität, also als ein Medium, an, in und mit dem sich transkulturelle Situationen widerspiegeln und verarbeitet werden. Dies gilt sowohl für das Objekt Bibel als auch für das zeitgenössische Verständnis der biblischen Bücher. Zweifelsfrei ist dies nicht der einzige Zugang, der in der Auseinandersetzung mit dem Thema Bibel auf einer historischen Ebene möglich ist, allerdings ist er, wie sich zeigen wird, für die mittelalterliche Iberische Halbinsel ein fruchtbarer und zugleich bislang kaum beachteter.

Mit dem Fall des Westgotenreiches im Jahr 711 und der darauffolgenden sukzessiven Eroberung weiter Teile der Iberischen Halbinsel durch die berberisch-arabischen Truppen sahen sich die christlichen Bewohner der Region in einer völlig neuen Situation, sowohl politisch als auch sozial, wirtschaftlich und religionspraktisch.[5] Für sie galt nicht nur, dass sie sich mit den neuen Umständen in verschiedenster Form arrangieren, sondern diese auch intellektuell verarbeiten

---

1 Bible and Historiography in Transcultural Iberian Societies, 8th to 12th Centuries, in: https://www.oeaw.ac.at/imafo/forschung/historische-identitaetsforschung/projekte/weitere-projekte/bible-and-historiography/(Stand: 31.07.2019). Die generelle Idee und die Genese des Themas sind dargestellt in M. M. Tischler, Bible and Historiography in Transcultural Iberian Societies, Eighth to Twelfth Centuries, in: Journal of Transcultural Medieval Studies 2, 2 (2015), S. 303–314.

2 Vgl. ebd., S. 306–308.

3 Vgl. ebd., S. 309 f.

4 In der vorliegenden Arbeit wird der Terminus „Bibel“ – inklusive dem davon abgeleiteten Adjektiv „biblisch“ – als die „Heiligen Schriften“ betreffend verstanden, die sich aus den Korpora des Alten und Neuen Testaments ergeben. Dabei handelt es sich nicht um einen von den Zeitgenossen angewandten Begriff. Vgl. R. Berndt / M. M. Tischler, s. v. Bibel, in: G. Melville / M. Staub (Hrsg.), Enzyklopädie des Mittelalters 1, Darmstadt 2017, S. 337–340, hier S. 337.

5 Aus den kaum zählbaren Studien darüber sei hier nur eine ausgewählt. Siehe R. Collins, Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400–1000 (New Studies in Medieval History), London 1995, S. 144–221. Auf zahlreiche weitere, diese Ereignisse behandelnde Literatur wird im Laufe der vorliegenden Arbeit rekurriert.

mussten. Dieser kognitive Prozess des Verstehens neuer Umstände schlug sich in mehreren Bereichen nieder. Geistesgeschichtlich von besonderer Relevanz sind dabei zeitgenössische Bibelmanuskripte und Texte, in denen die Bibel eine wesentliche Rolle spielt, wie beispielsweise liturgische oder eben historiographische Werke. Letztere stehen hier im Fokus.

Die christlichen Autoren suchten zu verstehen, wie die nun eingetretene Fremdherrschaft über ein zuvor christliches Reich überhaupt zustande kommen konnte, wer diejenigen waren, die dieses Reich besiegt hatten und fortan über weite Teile desselben herrschten, und woher sie kamen. Nachvollziehbarerweise lohnte sich dafür der Blick in die Geschichte. Doch die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und die Interaktion mit den kulturell-religiös „Anderen" allein genügten den Historiographen offensichtlich nicht für Antworten auf diese Fragen. Eine weitere Komponente floss neben Erinnerung und Erfahrung in die geistige Auseinandersetzung mit dieser Situation ein: biblisches Wissen. Wie die folgenden Analysen zeigen werden, finden sich biblische Elemente in der christlich-iberischen Historiographie seit dem achten Jahrhundert besonders häufig dann, wenn die kulturell-religiös „Anderen", die Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel, thematisiert werden. Folglich muss innerhalb der auf der Iberischen Halbinsel nach dem Fall des Westgotenreiches verfassten christlichen Historiographie ein Zusammenhang zwischen biblisch geprägter Welt- und Geschichtsdeutung sowie Wahrnehmung und Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" bestehen.[6] Genau diesem Zusammenhang widmet sich die vorliegende Arbeit, womit sie die drei Themenfelder Historiographie, Bibelexegese[7] und

---

[6] Dies ist natürlich nicht nur auf der Iberischen Halbinsel der Fall. Beispiele für die Korrelation von Bibel und Fremdwahrnehmung in anderen europäischen Regionen des Frühmittelalters behandelt bspw. I. Wood, „The Ends of the Earth": The Bible, Bibles, and the Other in Early Medieval Europe, in: M. Vessey / S. V. Betcher / R. A. Daum / H. O. Maier (Hrsg.), The Calling of the Nations. Exegesis, Ethnography and Empire in a Biblical Historic Present, Toronto / Buffalo / London 2011, S. 200–216. Für die Geschichtsschreibung des zwölften Jahrhunderts und die Untersuchung der ihr inhärenten biblischen Bestandteile sei exemplarisch verwiesen auf E. Mégier, „Ecclesiae sacramenta". The Spiritual Meaning of Old Testament History and the Foundation of the Church in Hugh of Fleurys „Historia ecclesiastica", in: Studi medievali 43 (2002), S. 625–650, und dies., *Fabulae* ou *historiae*? Mythologie grecque et exégèse typologique dans la chronique d'Otton de Freising, in: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung 15 (2002), S. 15–30. Die Fülle an Forschungen dazu, die sich nicht auf den Raum der Iberischen Halbinsel beziehen, ist weitaus größer und kann hier nicht weiter gelistet werden.

[7] Der Begriff „Bibelexegese" umschließt in der vorliegenden Arbeit nicht nur die reine Textauslegung, im Sinne einer zeitgenössischen interpretativen Auseinandersetzung mit bestimmten Bibelpassagen, sondern meint auch eine Auslegung der Bibel auf eine eher indirekte Art und Weise. Der Gedanke hinter dem hiesigen Verständnis von „Bibelexegese" ist, dass durch die Verknüpfung bestimmter geschichtlicher Ereignisse oder Protagonisten mit der Bibel ebenfalls eine Interpretation biblischer Inhalte stattfindet. Mit der Adaption biblischer Inhalte auf bestimmte Ereignisse in der Geschichte

Fremdwahrnehmung miteinander verknüpft. Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit lautet somit: *Welche Rolle spielen biblische Elemente innerhalb der christlich-iberischen Historiographie bei der Darstellung von Geschichte und insbesondere bei der Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" in der Geschichte?*

Fragen, die sich an diese forschungsleitende Frage anschließen, sind ferner: Wie manifestieren sich biblische Elemente innerhalb der Geschichtsschreibung (Zitate, Vergleiche, Paraphrasen, Übernahmen biblischer Erzählstrukturen etc.)? Welche inhaltliche Bedeutung haben Bibelreferenzen, sprich, auf welche Kategorien der Welt- und Geschichtsdeutung nehmen sie Bezug? Wenn die kulturell-religiös „Anderen" mittels biblischer Elemente dargestellt werden, wie steht es dann um die Darstellung des „Eigenen"?

Zu untersuchende Texte

Die transkulturelle Situation auf der Iberischen Halbinsel tritt mit dem frühen achten Jahrhundert ein. In der seitdem entstandenen christlich-lateinischen Historiographie der Iberischen Halbinsel sind denn auch die angesprochenen Phänomene des Zusammenhangs von Bibel, Geschichtsdarstellung und Fremddarstellung sowie die damit einhergehenden Fragen und der Versuch ihrer Beantwortung festzustellen. Die zu untersuchenden Texte sind:[8]

- die *Byzantinisch-arabische Chronik* (741)
- die *Mozarabische Chronik* (754)
- die *Chronik von Albelda* (881/883)
- die *Prophetische Chronik* (883)
- die *Chronik Alfons' III.* in ihren beiden wichtigsten Redaktionen (ca. 910)
- die *Chronik des Sampiro* (1035–1041)
- die *Historia Silense* (1109–1118)
- das *Chronicon regum Legionensium* (1121–1132)

---

geht eine Deutung dieser biblischen Inhalte einher – andernfalls würden sie nicht zu diesem Zwecke mit den historiographischen Texten verwoben worden sein, egal ob mittels Zitaten, Verweisen oder sonstigen Formen der textuellen Verknüpfung. Sicher ist die hier vorzufindende Adaption biblischer Inhalte mit Geschichte eine historische oder vielmehr heilsgeschichtliche Bibelexegese. Biblische Inhalte mit (nachbiblischer) Geschichte zu verknüpfen, um bestimmte Darstellungen zu erwirken und somit einen Hintersinn zum Ausdruck zu bringen, ist dennoch unweigerlich eine Form der Deutung biblischer Inhalte, die ja von den zeitgenössischen Chronisten für die Darstellung der Geschichte als passend anerkannt werden mussten. Zahlreiche Beispiele im Analyse-Teil der vorliegenden Arbeit werden diese, von der rein theologischen Vorstellung von „Bibelexegese" mitunter abweichende, Form der Auslegung des Alten und Neuen Testaments im zeitgenössischen Kontext bestätigen.

8 Da im Folgenden jeder dieser Texte einer Quellenkritik unterzogen wird, die auch die Überlieferung in modernen Editionen einschließt, wird hier auf die Angaben der Editionen verzichtet. So wird ermöglicht, dass die Basisinformationen zu diesen Texten

Die *Byzantinisch-arabische Chronik* und die *Mozarabische Chronik* sind die beiden frühesten historiographischen Zeugnisse nach dem Untergang des Westgotenreiches und bilden den Anfang der vorliegenden Untersuchung. Die drei zwischen 881 und ca. 910 entstandenen Texte, die sogenannten Asturischen Chroniken, bilden einen, wenn nicht sogar den Höhepunkt in der quantitativen und qualitativen Verknüpfung biblischer Elemente mit Geschichtsschreibung. Die *Chronik des Sampiro* ist, wie es in der ihr gewidmeten Quellenkritik auch deutlich wird, das einzige historiographische Zeugnis, das inhaltlich Aufschluss über das Asturische Königreich im zehnten Jahrhundert gibt. Die *Historia Silense* und das *Chronicon regum Legionensium* sind hingegen die letzten Texte, die genretechnisch, inhaltlich und stilistisch große Ähnlichkeit mit den ihnen in obiger Liste vorangegangenen Texten aufweisen. Andere christlich-iberische historiographische Werke des zwölften Jahrhunderts weichen genretechnisch, inhaltlich und stilistisch sehr stark ab, sodass mit ihnen gewissermaßen eine neue geistesgeschichtliche Welt betreten würde. Diese Thematik wird im Kapitel „Einschätzung weiterer Texte des zwölften Jahrhunderts" eigens untersucht.

Neben diesen eher pragmatischen Gründen beruht die Auswahl der Texte aber auch auf der Tatsache, dass sie zusammenhängen. Die Texte des achten Jahrhunderts bildeten unter anderem eine Wissensgrundlage für die Asturischen Chroniken. Die *Chronik des Sampiro* ist eine inhaltliche Weiterführung der *Chronik Alfons' III.* und die *Historia Silense* nimmt zahlreiche Passagen Letzterer wieder auf. Zudem finden sich Elemente aus der *Chronik des Sampiro* in ihr genauso wieder, wie im *Chronicon regum Legionensium*. Letzteres kann zudem als Fortschreibung der *Chronik des Sampiro* betrachtet werden. Trotz großer zeitlicher Abstände zwischen der Entstehungszeit und teilweise großer Distanzen zwischen ihren Entstehungsorten sind diese Texte in vielerlei Hinsicht miteinander verbunden. Sie bilden, zumindest ab der *Chronik von Albelda*, unter gewissen Gesichtspunkten ein Gesamtnarrativ,[9] in dem vom späten siebten bis

---

in den jeweils einleitenden Absätzen zu finden sind, was wiederum dem praktischen Umgang mit dem vorliegenden Buch dienlich ist.

9 Mit „Gesamtnarrativ" ist in der vorliegenden Arbeit nicht das national-spanische Verständnis eines Ursprungs der spanischen Geschichte mit der Gründung des Asturischen Königreiches und dessen Ausformulierung in den Chroniken des neunten Jahrhunderts gemeint, wie es insbesondere zu Zeiten Francos indoktriniert wurde. Eine solche Sichtweise der spanischen Geschichte ist in keiner Weise Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Unter „Gesamtnarrativ" und ähnlichen Termini sei hier die inhaltliche Zusammengehörigkeit der oben gelisteten Texte – oder zumindest derer ab der *Chronik von Albelda* – verstanden. Von politischen Interessen, die vom neunzehnten bis ins einundzwanzigste Jahrhundert in die hier untersuchten historiographischen Texte hineinprojiziert wurden und werden, distanziere ich mich. Die vorliegende Arbeit hat den Anspruch, historisch-wissenschaftlich auf die besagten Texte und damit auf die mittelalterlich-hispanische Geschichte zu blicken. Vgl. zu diesem Sachverhalt S. G. Payne, Visigoths and Asturians Reinterpreted: The Spanish Grand Narrative Restored?, in: I. A. Corfis / R. Harris-Northall (Hrsg.), Medieval Iberia. Changing Societies

ins frühe zwölfte Jahrhundert die iberische Geschichte beschrieben wird. Die Gesamtheit dieser Chroniken vermittelt die Idee einer universalen Erlösungsgeschichte. Einzelne der hier genannten Chroniken heben diese Vorstellung deutlicher hervor als andere. Auch die Geschichte des Byzantinischen Reiches während der frühislamischen Expansion findet in einigen der oben gelisteten Chroniken viel Beachtung.[10] Hierin zeichnet sich ab, dass es weitere Texte gibt, von denen die genannten Werke beeinflusst sind. Selbstverständlich fließen diese Einflüsse auch im notwendigen Maß in die Betrachtung ein.

Wie im Folgenden festgestellt werden kann, lassen sich biblische Elemente in der Historiographie durch konkrete Bibelzitate, durch an die Bibel angelehnte Wortwahl, durch Paraphrasen und Vergleiche sowie durch die Übernahme biblischer Erzählstrukturen erkennen. Natürlich kann nicht bei jedem biblischen Element, das sich in den historiographischen Texten identifizieren lässt, der dahinter liegende Sinn festgestellt werden. In manchen Fällen wird eine Deutung nicht zweifelsfrei möglich sein, in anderen Fällen wird mitunter nicht einmal klar sein, ob wirklich eine Bezugnahme zur Bibel oder nicht vielmehr eine bereits verinnerlichte Ausdrucksweise vorliegt, die nicht bewusst auf einen biblischen Hintergrund abzielt, sondern unbewusst gewählt wurde.[11] Dar-

---

and Cultures in Contact and Transition (Colección Támesis, Serie A: Monografías 247), Woodbridge 2007, S. 47–56, hier S. 48, 51–54. Siehe auch K. Bonch Reeves, Visions of Unity after the Visigoths. Early Iberian Latin Chronicles and the Mediterranean World (Cursor mundi 26), Turnhout 2016, S. 27–41. Zuletzt zur national-spanischen oder politischen Herangehensweise an die vermeintliche „Reconquista" siehe T. J. Queimada e Silva, The *Reconquista* Revisited. Mobilising Medieval Iberian History in Spain, Portugal and beyond, in: M. Horswell / A. N. Awan (Hrsg.), The Crusades in the Modern World (Engaging the Crusades 2), London 2020, S. 57–74, hier S. 57–66.

[10] All diese Aussagen werden im Verlauf der Untersuchung hinreichend nachgewiesen.

[11] In den Jahren, in denen ich mich diesem Thema gewidmet und dieses in diversen Vorträgen vorgestellt habe, wurde mir häufig entgegnet, dass es sein könne, bestimmte biblische Elemente könnten zufällig Eingang in die Chroniken gefunden haben, weil sie den zeitgenössischen sprachlichen Gepflogenheiten entsprachen und nicht notwendigerweise bewusst der Bibel entnommen wurden. Somit seien sie aufgrund einer gewissen Allgegenwart der Bibel in den Sprachgebrauch übergegangen und zu einer Art Automatismus geworden. Selbstverständlich können solche Fälle eingetreten sein. Doch bleibt die Frage, wie man sie im Kontext relativ konkreter Geschichtsdarstellungen bewerten will. Will man einem Gelehrten des Mittelalters vorwerfen, dass er ohne Absicht biblische Formulierungen in seine Texte, die bestimmte Bilder zeichnen *sollten*, einfließen ließ? Und selbst wenn mit dieser Kritik nicht die Absicht der Autoren, wohl aber ihre bewusste Wahl der Ausdrucksweise infrage gestellt wird, bleibt der Punkt bestehen, dass es sich um Bibelreferenzen handelt. Ob diese nun bewusst oder unbewusst in die jeweiligen historiographischen Texte einflossen, ändert nichts an einer spezifischen Darstellungsabsicht, die dann eben indirekt und unbewusst auf die Bibel Bezug nehmen würde – aber sie nimmt Bezug. Letztlich darf nie der narrative Kontext vergessen werden, in dem diese biblischen Elemente auftauchen. Auch wenn man eine unbewusste Wortwahl nicht ausschließen kann, wird sich in den folgenden Analysen oft

über hinaus ist es auch immer möglich, dass die Autoren sich nicht bei der Bibel, sondern bei einem wie auch immer zu kategorisierenden Werk, das zwischen der Bibel und dem eigenen historiographischen Text verfasst wurde, bedienten. Biblische Elemente können also vermittelt über andere Autoren Einzug in die christlich-iberische Geschichtsschreibung gefunden haben. Besonderes Augenmerk wird bei der Untersuchung der biblischen Elemente auf deren womöglich typologischen Sinn gelegt. Das folgende Kapitel über Theorie und Methodologie wird die Arbeitsweise, die dieser Untersuchung zugrunde liegt, genauer erläutern und auch die Bedeutung der typologischen Aspekte verdeutlichen.

Forschungsstand

Die Fülle an Literatur, die das Thema der vorliegenden Arbeit tangiert, ist so immens, dass es unmöglich ist, allein die neuesten Titel hier vollständig anzugeben.[12] Daher sind die Literaturangaben in den Fußnoten dieses Unterkapitels als exemplarisch zu verstehen, gleichwohl werden im Laufe der Arbeit alle relevanten Forschungen beachtet. Es muss festgehalten werden, dass für jeden der oben gelisteten Texte ein individueller Forschungsstand besteht und dieser jeweils zu Beginn der entsprechenden Analyse-Kapitel für jeden einzelnen dieser Texte behandelt beziehungsweise verdeutlicht wird. Je nach Untersuchungsobjekt wird der Forschungsstand separat oder in den einführenden Absätzen zum jeweiligen Text beschrieben.

Der Einfluss des Islam auf Europa ist spätestens seit Henri Pirenne ein wichtiger Bestandteil der Mittelalterforschung.[13] Seit den 2000er Jahren ent-

---

zeigen, dass die biblische Interpretation sich mitunter sehr gut in die Erzählungen einfügen lässt und somit durch den narrativen Kontext gerechtfertigt ist – auch bei vermeintlich unbewussten Bibelreferenzen.

12 Exemplarisch sei verwiesen auf den – allerdings rein auf spanischsprachige Publikationen fixierten – bibliographischen Rückblick von M. J. Viguera Molins, La conmemoración estudiosa en torno al 711 y la conquista musulmana de al-Andalus, in: L. A. García Moreno / E. Sánchez Medina / L. Fernández Fonfría (Hrsg.), Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica (Antiquitas et Media Aetas 2), Madrid 2015, S. 193–212, der speziell die Veröffentlichungen thematisiert, die sich dem Gedenken (*conmemoración*) an 711 widmen. Er gibt ebd., S. 193 und 211, an, dass über 250 Veröffentlichungen zum Gedenken an das Invasionsjahr 711 im Zeitraum zwischen 2011 und 2015 erschienen seien.

13 Vgl. H. Pirenne, Mahomet et Charlemagne, Paris / Brüssel 1937. Von den zahlreichen Reaktionen auf dieses Werk sowie darauf aufbauenden Studien seien hervorgehoben R. Hodges / D. Whitehouse, Mohammed, Charlemagne & the Origins of Europe. Archeology and the Pirenne Thesis, London 1983, und speziell für die Iberische Halbinsel der Sammelband des Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales (Hrsg.), De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII–IX), XXXIX Semana de Estudios Medievales, Estella, 17–20 de julio de 2012 (Semana de Estudios Medievales 39), Pamplona 2013. Ebenfalls unverzichtbar in diesem Zusammenhang ist E. Rotter, Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild

wickelte sich neues Interesse am Aufeinandertreffen des mittelalterlichen Islam mit der christlichen Kultur der Iberischen Halbinsel, im deutschsprachigen Raum – aber nicht nur dort – besonders mit Blick auf das Phänomen „Mozaraber“.[14] Doch auch darüber hinaus kann ein tendenziell wachsendes Interesse an der frühislamischen Expansion und deren Einflüssen auch auf Europa wahrgenommen werden.[15] Unter den Aspekten der Wahrnehmungsgeschichte gewann das mittelalterliche Hispanien um die letzte Jahrtausendwende ebenfalls große Aufmerksamkeit.[16] Die biblisch beeinflusste Wahrnehmung der kulturell-religiös „Anderen“ auf der Iberischen Halbinsel hat in den jüngsten Forschungen al-

---

und seine Entstehung im Frühmittelalter (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zur Zeitschrift Der Islam, Neue Folge 11), Berlin / New York 1986. Von großer Bedeutung sind ferner die Forschungen John Tolans, die, sofern sie die hier bearbeitete Thematik betreffen, im Verlaufe der Arbeit zitiert werden. Siehe zudem D. G. König, Der Islam und die Genese Europas – Zwischen Ideologie und Geisteswissenschaft. Europavortrag des Historischen Instituts, Saarbrücken 2018, S. 7–59.

[14] Vgl. exemplarisch J. Thomas, Frühe spanische Zeugnisse zum Islam. Vorschläge für eine differenzierte Betrachtung der Konflikte und der religiösen Gemeinsamkeiten zwischen dem Osten und dem Westen des arabischen Reiches, in: M. Gross / K.-H. Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte (Inârah 3), Berlin 2008, S. 93–186. Siehe auch M. Maser / K. Herbers (Hrsg.), Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011. Ferner M. Maser / K. Herbers / M. C. Ferrari / H. Bobzin (Hrsg.), Von Mozarabern und Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe 41), Münster 2014. Ein umfassendes Werk, dessen Fokus jedoch in anderen Bereichen der „mozarabischen“ Geschichte liegt als den hier untersuchten, liefert C. Aillet, Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe–XIIe siècle) (Bibliothèque de la Casa de Velásquez 45), Madrid 2010. Einen umfangreichen Beitrag leistet der Sammelband von A. González Blanco / R. González Fernández / J. A. Molina Gómez (Hrsg.), Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia (Antigüedad y Cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad tradía 28), Murcia 2013.

[15] Exemplarisch sei hier verwiesen auf D. Valérian (Hrsg.), Islamisation et arabisation de l’Occident médiéval (VIIe–XIIe siècle) (Bibliothèque historique des pays d’Islam 2), Paris 2011.

[16] Vgl. R. G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Princeton 1997, S. 422–427, 611–630. Ferner N. Jaspert, Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späteren Salierzeit, in: B. Schneidmüller / S. Weinfurter (Hrsg.), Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., Darmstadt 2007, S. 307–340. Siehe auch A. Aurast / H.-W. Goetz (Hrsg.), Die Wahrnehmung anderer Religionen im frühen Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Berlin 2012. Ferner H.-W. Goetz, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis

lerdings keine systematische Untersuchung erfahren, wenngleich die Bedeutung der biblischen Tradition auf der Iberischen Halbinsel vor allem von Matthias M. Tischler betont wurde.[17] Anders ausgedrückt: Die transkulturelle Situation auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel erfreut sich schon länger einer großen und fruchtbaren Aufmerksamkeit. Dass jedoch die Bibel eine wichtige Rolle im zeitgenössischen Verständnis wie auch der Ausgestaltung dieser Situation spielte, blieb bis vor Kurzem weitestgehend unbeachtet.

Die christlich-iberische Historiographie seit dem Fall des Westgotenreiches muss hinsichtlich dieser Aussage separat betrachtet werden. Erstmalig hat Luis Vázquez de Parga die Bedeutung der Bibel in der Historiographie insbesondere des Königreiches Asturien-León in einem Artikel hervorgehoben.[18] Sein Artikel darüber konnte aber bei Weitem nicht die Fülle biblischer Elemente erfassen, die sich tatsächlich in den jeweiligen Texten finden lässt. Seitdem sind immer wieder biblische Elemente in den christlich-iberischen Chroniken in der Forschung thematisiert worden, aber vielmehr in Form von Erwähnungen als tatsächlichen systematischen Untersuchungen. Im Zuge der hier vorgenommenen Analysen werden die entsprechenden Arbeiten in die Betrachtungen einfließen. Eine wirklich umfassende Arbeit über die Rolle der Bibel in der christlich-iberischen Historiographie findet sich allerdings weder in der Geschichtsforschung Spaniens noch in der französischen, englischen oder deutschen, die alle ein gewisses Interesse an der Iberischen Geschichte vorweisen können.

Unentbehrlich für die Arbeit an diesem Thema war für mich Alexander Pierre Bronischs Monographie über Reconquista und Heiligen Krieg.[19] Sein Buch ist die erste wissenschaftliche Verbindung der Trias von Historiographie, Bibelexegese und Fremddarstellung. Gleichwohl ist seine Zielstellung, seine Forschungsabsicht eine andere als die der vorliegenden Arbeit. Ihm war vor allem an der Erforschung des Konzeptes „Heiliger Krieg“ gelegen, wobei er unausweichlich die Bibel in seine Forschungen aufnehmen musste. Er fragte jedoch nicht explizit nach der Rolle der Bibel in der christlichen Historiographie während der Fremdherrschaft. Folglich sind die biblischen Elemente, die nicht das Thema „Heiliger Krieg“ betreffen, in seinem Buch nicht untersucht und viele Erkenntnisse über den Zusammenhang von Bibel und Historiographie in Hispanien

---

im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert) 1, Berlin 2013, S. 233–409, insbesondere S. 330–338.

[17] Vgl. M. M. Tischler, The Biblical Tradition of the Iberian Peninsula from the Eighth to the Twelfth Centuries seen from a Typological Standpoint, in: Lusitania Sacra 34 (2016), S. 31–57.

[18] Vgl. L. Vázquez de Parga, La Biblia en el Reino astur-leones, in: La Bibbia nell'alto Medioevo. 26 aprile – 2 maggio 1962 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 10), Spoleto 1963, S. 257–280.

[19] Vgl. A. P. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe 35), Münster 1998.

zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert bleiben aus – freilich, weil sie schlicht und einfach nicht das Thema seiner Arbeit waren.[20]

Eine umfangreiche Monographie, die in etwa denselben Zeitraum beschreibt wie die vorliegende Arbeit, legte Thomas Deswarte 2003 vor.[21] Darin untersucht er die Ideologie der nordiberischen Königshäuser eingehend und nimmt selbstverständlich intensiv Bezug zu den auch hier untersuchten historiographischen Texten. Eine systematische Analyse der in ihnen enthaltenen biblischen Elemente ist jedoch nicht Teil seines Buches.

Das vorletzte Buch über die christlich-iberische Historiographie seit dem Fall des Westgotenreiches legte 2016 Ksenia Bonch Reeves vor.[22] Darin widmet sie sich allerdings überwiegend der politischen und der Rechtsgeschichte. Die Bedeutung biblischer Elemente in der Historiographie spielt in ihrem Buch kaum eine Rolle. Auch typologische Darstellungen in den untersuchten Chroniken stehen nicht in ihrem Fokus.[23]

2018 hat Juan Gil die Quelleneditionen der ersten fünf oben gelisteten Texte in einem Band herausgegeben.[24] In seiner umfangreichen Einleitung gibt er den aktuellsten Forschungsstand sowie zahlreiche von ihm neu aufgestellte Thesen wieder.[25] Eine Analyse der biblischen Elemente in diesen Texten bleibt aber auch in diesem geradezu monumentalen Werk aus. Gleichwohl weist er im Anmerkungsapparat auf Bibelzitate hin, die letztlich aber nicht interpretiert werden und unkommentiert bleiben. Ein Index der Bibelstellen in diesem Werk erweist sich dennoch als nützliches Werkzeug.[26]

Genauso verhält es sich mit der neuesten Edition der *Historia Silense*, die Juan Estévez Sola ebenfalls 2018 vorlegte.[27] Auch er unterzieht diesen historio-

---

[20] Insbesondere in den knappen Untersuchungen der *Chronik des Sampiro*, ebd., S. 159–163, und der *Historia Silense*, ebd., S. 164–169, zeigt sich, dass die konkrete Bezugnahme zu biblischen Elementen in besagten Texten nicht in seinem Fokus stand. Andernfalls hätten diese Kapitel länger ausfallen müssen.

[21] Vgl. T. Deswarte, De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII[e]–XI[e] siècles) (Cultural encounters in late antiquity and the middle ages 3), Turnhout 2003.

[22] Bonch Reeves, Visions of Unity (wie Anm. 9).

[23] Vgl. ebd., S. 1–46. Ihr Zugang zu den Chroniken, der gänzlich vom hier gewählten, dezidiert biblischen abweicht, wird beschrieben ebd., S. 41–46. Sofern auch biblische Motive eine Rolle spielen, thematisiert sie diese zwar, eine analytische Gegenüberstellung von historiographischem und biblischem Text bleibt allerdings aus. Exemplarisch sei hier auf ihre Untersuchung der Darstellung des Untergangs des Westgotenreiches in der *Mozarabischen Chronik* verwiesen, ebd., S. 99–111. Die konkrete Untersuchung der biblischen Elemente bleibt oberflächlich.

[24] J. Gil, Chronica Hispana saeculi VIII et IX. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 65), Turnhout 2018.

[25] Vgl. ebd., S. 11–277.

[26] Vgl. ebd., S. 515–518.

[27] J. A. Estévez Sola, Historia silensis. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71 B), Turnhout 2018.

graphischen Text des zwölften Jahrhunderts einer umfangreichen Quellenkritik und macht anhand des Fußnotenapparates eine Vielzahl an Bibelzitaten kenntlich, deren Interpretation jedoch ausbleibt. Ein Register von Bibelpassagen befindet sich auch in diesem Band.[28] Darüber hinaus enthält diese Edition der *Historia Silense* auch eine Edition der Redaktion Silense der *Chronik des Sampiro*, die als Interpolation in der *Historia Silense* überliefert ist.[29]

Auf dem Gebiet der Typologie-Forschung, vor allem in Verbindung mit mittelalterlicher Historiographie, ist besonders ein von Marek Thue Kretschmer herausgegebener Sammelband zu nennen, der sich jüngst diesem Phänomen widmete.[30] Jedoch spielen transkulturelle Zusammenhänge darin ebenso wenig eine Rolle wie die Iberische Halbinsel.

Es lässt sich zusammenfassen, dass es ein starkes Interesse am iberischen Mittelalter gibt, das sich besonders auf Transkulturalität bezieht. Auch die christlich-iberische Historiographie, die während der Zeit transkultureller Interaktion entstanden ist, erfreut sich großer Beachtung. Doch die Rolle der Bibel in der Historiographie und insbesondere bei der Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" ist nahezu unerforscht.[31] Dementsprechend gibt es eine große Lücke in unserem Wissen über die christlich-iberische Wahrnehmung und Darstellung der „Anderen" sowie über Identifikationsstrategien innerhalb der historiographischen Texte. Sofern wir eine umfassende Kenntnis der transkulturellen Situation auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel anstreben, können wir eine solche Wissenslücke nicht tolerieren und müssen den augenscheinlichen Zusammenhang zwischen biblischen Elementen und Fremdidentifikation in der christlich-iberischen Historiographie untersuchen.

Aufbau des Buches

Nach diesem einleitenden und einem methodologischen Kapitel ist die Arbeit in zwei Teile untergliedert. Der erste ist mit „Analyse" betitelt und beinhaltet die Einzelbetrachtungen aller oben gelisteten Texte. Darin werden sie alle einer Quellenkritik, inklusive Überlieferungsgeschichte und Forschungsstand, unterzogen. Anschließend werden alle in ihnen identifizierbaren biblischen Elemente, sowohl die durch vorangegangene Forschungen bekannten als auch die hier

---

[28] Ebd., S. 235–237.

[29] Ebd., S. 177–195.

[30] Vgl. M. T. Kretschmer (Hrsg.), La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale (Textes et Études du Moyen Âge 75), Turnhout 2014.

[31] Hinsichtlich der Asturischen Chroniken fiel dies bereits J. E. Casariego, Historias asturianas de hace más de mil años. Edición bilingüe de las crónicas ovetenses del siglo IX y de otros documentos, Oviedo 1983, S. 29, auf. Für die *Chronica Albeldensis* und die *Chronik Alfons' III.* legt er einige Thesen vor, die er nicht belegt. Ebd., S. 27–29, gibt er nur einige Beispiele wieder, in denen bestimmte Sachverhalte und Personen in den Chroniken mittels Bezugnahmen zur Bibel dargestellt werden. Die ebd. von ihm genannten biblischen Bücher sind bei Weitem nicht alle, die für diese Texte zu nennen sind.

erstmals thematisierten, systematisch analysiert. Die biblischen Elemente, in welcher Form sie auch auftreten, werden ob ihrer sinnhaften Funktion im biblischen Ursprungstext und anschließend im jeweiligen historiographischen Text untersucht. So kann eine Interpretation und möglicherweise auch Begründung eines bestimmten biblischen Elements an einer bestimmten Stelle des jeweiligen historiographischen Textes getroffen werden. Zwar spielt hierbei der Vergleich des biblischen Inhalts und Aussagegehalts mit dem mittelalterlich-iberischen eine wichtige Rolle, doch geht die Analyse dieser Gegenüberstellung über einen schieren Vergleich hinaus. Die bibeltypologische Denkweise der Zeitgenossen hat sich als ein wichtiger Schlüssel für das zeitgenössische Verständnis des Geschichtsverlaufs und der Identifikation der geschichtlichen Protagonisten herausgestellt. Daher wird die Analyse in besonderem Maße – jedoch nicht einzig und allein – auf die bibeltypologischen Aspekte in der christlich-iberischen Historiographie achten. Die konkrete Erläuterung dieses Vorgehens folgt im nächsten Kapitel. Über die Einzelbetrachtungen der gelisteten Texte hinaus enthält der Analyse-Teil zwei Zwischenbetrachtungen über den Zusammenhang einiger dieser Texte beziehungsweise den Einfluss der Apokalypse des Pseudo-Methodius auf einen von ihnen. Der erste Teil schließt mit einer Einschätzung weiterer Texte des zwölften Jahrhunderts.

Diesen Einzeluntersuchungen und -interpretationen schließt sich der „Synthese-Teil“ der Arbeit an. In ihm wird versucht, Erkenntnisse zu gewinnen, die die Gesamtheit der untersuchten Texte umspannen: Es wird darin gefragt, was generell über die Historiographie in diesem Untersuchungszeitraum und die darin enthaltenen biblischen Elemente gesagt werden kann. Welche Entwicklungslinien können festgestellt werden, welche Kontinuitäten, welche Veränderungen? Gibt es biblische Texte, die innerhalb der christlich-iberischen Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert einen besonderen Stellenwert einnehmen? Wie wandelt sich die (biblisch basierte) Darstellung der kulturell-religiös „Anderen“ in den zeitgenössischen Texten durch den Untersuchungszeitraum hindurch? Tabellarische Übersichten über Bibelpassagen, die Art ihrer Erscheinung und den Ort in den jeweiligen historiographischen Texten unterstützen die Argumentationen des Synthese-Teils ebenso wie Mengen- und Kreisdiagramme, die Quantitäten von verwendeten Ethnonymen für die kulturell-religiös „Anderen“ wiedergeben. Alledem schließt sich ein kurzes Fazit an, dessen geringer Umfang sich aus dem bereits zusammenfassenden Charakter des Synthese-Teils erklärt.

Für die vorliegende Arbeit wurden Zitate in exakt den Schreibweisen übertragen, wie sie in den Editionen zu finden sind. Auf diese Weise wird gewahrt, dass die zitierten Passagen nicht von ihrer Erscheinung in den Editionen abweichen. Folglich sind beispielsweise Schreibweisen des lateinischen v als u beibehalten worden, wenngleich diese durchaus kritisierbar sind und nicht zuletzt das Lesen mitunter sehr erschweren.

2. Theorie und Methodologie

Sofern man sich einen nur groben Überblick über die Historiographie auf der Iberischen Halbinsel in der Zeit zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert verschafft, fällt der häufige Gebrauch biblischer Entsprechungen, Parallelen und Zitate auf. Der Verdacht eines irgendwie gearteten Zusammenhangs zwischen Bibel und Historiographie drängt sich auf. Dieses „irgendwie“ bedarf aber einer genaueren Untersuchung. Mit der trivialen Feststellung, dass das Mittelalter ein sehr religiöses Zeitalter war und deswegen solche Phänomene ganz selbstverständlich sind, wird man einerseits wissenschaftlichen Ansprüchen nicht gerecht und andererseits unterschätzt man womöglich die geistigen Fähigkeiten mittelalterlicher Geschichtsschreiber. Der Verdacht liegt nahe, dass es sich bei solchen Phänomenen nicht nur um die bloße „Nutzung“ der Bibel oder um Lesarten handelt, sondern um ein komplexes Verfahren, das bestimmte Zusammenhänge ausdrücken will. Wie aber kann ein solcher Verdacht bestätigt werden? Wie kann die vermutete weit größere Bedeutsamkeit einer so stark biblisch geprägten Historiographie verdeutlicht werden? Zur Beantwortung dieser Frage sind die verschiedenen Modi zeitgenössischer Bibelexegese zu beleuchten. Die Art und Weise, wie sich die Chronisten biblischen Wissens bedienten, um die Geschichte ihres Volkes und der damit verbundenen Protagonisten in den Weltlauf einzuordnen, manifestiert sich vielfältig. Wie die jeweiligen Analysen der christlich-iberischen Chroniken zeigen werden, bediente man sich mehrerer Mittel, um die hispanische Geschichte mit der Bibel zu verknüpfen. Es wird sich zeigen, dass biblische Elemente in der christlich-iberischen Geschichtsschreibung in verschiedenen Formen und mit teils unterschiedlichen Bedeutungen auftreten. Sie können mitunter einen simplen Vergleich des Geschehens in der hispanischen Geschichte mit dem einer biblischen Episode wiedergeben. Sie können auch die Charakterisierung bestimmter Protagonisten bezwecken und somit Wertungen in die Darstellungen einfließen lassen. Sie können bisweilen als bestätigendes beziehungsweise verifizierendes Argument herangezogen werden, das geschichtliches Geschehen nachvollziehbar machen soll. In den später folgenden Analysen der historiographischen Texte können für alle diese Möglichkeiten Beispiele gefunden werden.

Das für den hiesigen Forschungsgegenstand spannendste Darstellungsprinzip ist die Typologie. Im Folgenden soll begründet werden, warum die typologische Lupe viel tiefere Einblicke in die biblisch geprägte Historiographie bietet und welcher größere Erkenntnisgewinn daraus zu erwarten ist.

Historiographie, Typologie und Friedrich Ohly

In besonderem Maße hat in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, bis in die 80er-Jahre hinein, der Literaturwissenschaftler und Germanist Friedrich Ohly die Typologie als denkseitigen Akt in der mittelalterlichen Literatur untersucht. Selbstverständlich kann man die Theorie dieses Forschungsgegenstandes auch

schon um einiges früher ansetzen, nämlich bei Erich Auerbachs Figura-Aufsatz.[32] Allerdings ist dieser Ansatz spätestens mit Ohly überholt und um einiges ausgereifter. Doch nicht nur Ohly spielt hierfür eine wichtige Rolle. Auch Henri de Lubac, Northrop Frye, Beryl Smalley, Johan Chydenius und Horst Wenzel – um nur einige Namen zu nennen – haben einen erheblichen Beitrag zur Entwicklung der Typologie-Forschung geleistet. Ohly bediente sich insbesondere der Studien von de Lubac und ist somit Teil des Forschungsdiskurses über Typologie in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Es war auch Ohly, der früh um die Erforschung auch der Historiographie unter typologischen Gesichtspunkten warb.[33] Erst 2014 veröffentlichte Marek Thue Kretschmer einen Sammelband, der sich anhand ausgewählter Fallbeispiele in aller notwendigen Intensität dem Zusammenhang von biblischer Typologie und Historiographie widmet und dabei ebenfalls auf Ohly rekurriert.[34]

Ohlys noch zu erläuterndes Modell der „halbbiblischen Typologie" ist, wie sich herausstellen wird, hervorragend geeignet, um die Geschichtsschreibung hinsichtlich der sich in ihr manifestierenden Typologie zu verstehen und zu beschreiben. Deswegen wird seiner Forschung hier besondere Bedeutung beigemessen. Es muss erwähnt werden, dass Auerbachs Terminologie, wie auch die der übrigen Forschungen des zwanzigsten Jahrhunderts, häufig nicht identisch mit der Ohlys ist. Das Prinzip beispielsweise, das Auerbach „Figura" nennt, entspricht dem, was Ohly als „Typologie" bezeichnet.[35] Auerbach hält lediglich an der spätantiken beziehungsweise mittelalterlichen Begrifflichkeit fest.[36] Ohlys Typologiebegriff wird im Folgenden erläutert. Es sei hier nur erwähnt, dass Ohly einen modernen Begriff auf ein mittelalterliches Phänomen anwendet. Erschwert wird dieses Terminologie-Problem dadurch, dass mitunter das, was im Folgenden unter „Typologie" verstanden werden soll, von manchen Forschern als „Allegorie" bezeichnet wurde.[37] Da es sich hierbei um die Anwendung eines Prinzips

---

32 E. Auerbach, Figura, in: Archivum Romanicum. Nuova Rivista di Filologia Romanza 22 (1938), S. 436–489.

33 Vgl. F. Ohly, Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: Natur, Religion, Sprache, Universität. Universitätsvorträge 1982/83 (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 7), Münster 1983, S. 68–102, hier S. 92 f.

34 Vgl. Kretschmer, La typologie biblique (wie Anm. 30). Wenig verwunderlich widmet sich M. T. Kretschmer, Y a-t-il une „typologie historiographique"?, in: Ders., La typologie biblique (wie Anm. 30), S. 1–23, hier S. 9–13, den Forschungen Ohlys. In seinem überblicksartigen Artikel befasst sich Kretschmer großteils zusammenfassend mit denselben Autoren, die im Folgenden parallel zu Ohly betrachtet werden respektive bereits genannt worden sind.

35 Vgl. Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 69.

36 Vgl. Auerbach, Figura (wie Anm. 32), S. 458 f. Siehe hierzu auch H. de Lubac, „Typologie" und „Allegorese", in: Ders., Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung (Theologia Romanica 23), Freiburg 1999, S. 265–317, hier S. 269–271.

37 Vgl. B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952, S. 6 f. In dieser Passage wird auch deutlich, dass seitens der Forschung noch in den 1950er

in der Geschichtsschreibung handelt, ist es weniger wichtig, wie dieses Prinzip nun zu benennen ist, sondern vielmehr dass die Funktionsweise desselben exakt herausgestellt werden muss. Im Folgenden wird daher die moderne Benennung für ein weitaus älteres Phänomen verwendet und der Debatte um die Benennung dieses Prinzips somit aus pragmatischen Gründen aus dem Weg gegangen.[38]

Ohlys Forschungen sollen im Folgenden zusammengefasst wiedergegeben werden, um zu zeigen, dass die überwiegend literaturwissenschaftlichen Erkenntnisse durchaus für die Geschichtswissenschaft, und schließlich auch für die Untersuchung der christlich-iberischen Historiographie seit dem achten Jahrhundert, relevant sein können. Die Anwendung der Erkenntnisse aus seiner Typologie-Forschung auf die iberische Historiographie soll zum besseren Verständnis Letzterer beitragen und helfen, den Bezug zwischen Bibel und Historiographie, zumindest im früh- und hochmittelalterlichen Spektrum der hispanischen Geschichtsschreibung, herauszukristallisieren. Die vielfach untersuchten christlich-iberischen Chroniken aus der Zeit seit dem achten Jahrhundert werden somit unter einer dezidiert typologischen Fragestellung betrachtet, sofern die identifizierten biblischen Elemente, die in den jeweiligen Texten ausfindig gemacht werden, dies zulassen – eine Herangehensweise an diese Quellen, wie sie bislang nicht vorgenommen worden ist.

Nolite putare quoniam veni solvere legem et prophetas: non veni solvere, sed adimplere.[39] Diese Passage der Bergpredigt im Matthäusevangelium ist laut Ohly die „Grundurkunde, die das Recht der typologischen Geschichtsanschau-

---

Jahren keine Klarheit über die Distinktion der Begriffe „Allegorie“ und „Typologie“ herrschte. Ebd., S. 7: „Today it is *sometimes* [Hervorhebung d. Verf.] distinguished from allegory and called ‚typology‘.“ Das Spektrum der Bezeichnungen für dieses Phänomen lässt sich noch um den „historischen Symbolismus“ erweitern. J. Chydenius, Medieval Institutions and the Old Testament (Commentationes Humanarum Litterarum 37/2), Helsinki 1965, S. 7: „‚Typology‘, or historical symbolism, means that persons, events or institutions of the past are taken as prefiguring, or ‚typifying‘, persons, event or institutions of a later period.“ Siehe auch de Lubac, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn (wie Anm. 36), S. 17.

38 Bei der Lektüre von Horst Wenzel gewinnt man den Eindruck, dass er sich des mittelalterlichen Allegoriebegriffs für das Prinzip der Typologie bediente, denn was er beschreibt, ist eindeutig das, was im Folgenden unter „Typologie“ verstanden wird, da es eine historische Dimension hat. H. Wenzel, Hören und Sehen. Schrift und Bild, Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, S. 464: „Christliche Allegorien wiederholen und vergegenwärtigen die Botschaft der Heilsgeschichte in der Naturdeutung, der Historiographie, in Kunst und Literatur. Die daraus resultierende Verweisungsstruktur konstituiert Bewußtsein von Kontinuitäten, konstituiert Geschichtsbewußtsein, indem sie Altes als Neues erzählt und Neues als Altes.“ Siehe zur Debatte um die Begrifflichkeiten auch de Lubac, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn (wie Anm. 36), S. 18–30, sowie Ders., „Typologie“ und „Allegorese“ (wie Anm. 36), S. 265–309.

39 Mt 5,17. Alle Bibelzitate sind, sofern nicht anders gekennzeichnet, entnommen aus der *Biblia Sacra Vulgata*, in: Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam versionem, hrsg. von R. Weber / R. Gryson, Stuttgart 2007, S. 3–1906.

ung setzt“[40] beziehungsweise das „Grundwort aller Typologie“.[41] Dieser Satz der Bergpredigt macht deutlich, dass mit Jesus ein Punkt in der Geschichte erreicht sei, an dem sich erfüllen würde, was in den Prophetien des Alten Testaments angekündigt wurde. Typologie scheint also eine Art Wechselspiel zwischen Vorsehung und Erfüllung zu sein. Was aber meint es, wenn der Geschichtswissenschaftler historiographische Texte typologisch betrachtet? Für die Antwort auf diese Frage bedarf es mehr Klarheit über den Typologiebegriff, der zwar mit dem obigen Satz des Matthäusevangeliums eine Basis, aber keine präzise Definition hat. Es handelt sich dabei um das Wissen über die Bedeutung eines Ereignisses (oder einer Zahl, eines Ortes oder einer Person[42]) kombiniert mit dessen Vorankündigung oder figurativer Herausbildung und späterer Erfüllung im Lauf der Geschichte. Mit den Worten von Ohly ist die „[…] Ereignisbedeutung, die wir mit dem Begriff der Typologie benennen, die Lehre von der Bedeutungsbeziehung zwischen in der Zeit getrennten Geschehnissen im Sinn von Präfiguration und Erfüllung“.[43] Das bedeutet, Typologie, wie sie hier verstanden werden soll, nimmt stets Bezug auf einen denkseitigen Sinnzusammenhang, der sich, insbesondere im Falle der Historiographie, zusätzlich auf die zeitliche Dimension erstreckt. Zwei in der Zeit getrennten Phänomenen wird ein Bedeutungszusammenhang zugeschrieben, wodurch sie in der Rückschau als Vorankündigung und Erfüllung interpretiert und so als Bewahrheitung des göttlichen Heilsplans verstanden werden.[44]

---

[40] F. Ohly, Halbbiblische und außerbiblische Typologie, in: F. Ohly (Hrsg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 361–400, hier S. 363. Die Wichtigkeit dieser Passage unterstreicht auch N. Frye, The Great Code. The Bible and Literature, San Diego / New York / London 1982, S. 84, auch wenn er sie fälschlicherweise mit „Matthew 5:18“ nummeriert. Ebenso wird dieser Satz der Bergpredigt hervorgehoben von J. Undusk, Sacred History, Profane History: Uses of the Bible in the Chronicle of Henry of Livonia, in: M. Tamm / L. Kaljundi / C. S. Jensen (Hrsg.), Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier. A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia, Surrey / Burlington 2011, S. 45–75, hier S. 63.

[41] F. Ohly, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung (wie Anm. 40), S. 312–337, hier S. 318. Siehe auch Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 84.

[42] Vgl. F. Ohly, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, in: Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung (wie Anm. 40), S. 1–31, hier S. 8.

[43] F. Ohly: Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto, in: Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung (wie Anm. 40), S. 32–92, hier S. 42.

[44] Vgl. Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 79. Siehe auch ebd., S. 80, wo Frye unmissverständlich klarmacht, dass es bei der Erforschung der Typologie nicht um die Übernahme einer doktrinären Denkweise geht, sondern – und das ist auch Anspruch der vorliegenden Arbeit – um ein Hineinversetzen in die christlich-mittelalterliche Denkweise, mit dem Zweck, die Intensionen der zeitgenössischen Autoren besser einordnen zu können. Weder wird eine auf bestimmten religiös-philosophischen Begriffen, die ihrerseits auch widerlegt werden könnten, beruhende Doktrin übernommen noch

Typologie unterscheidet sich also von der Allegorese[45] und der Metaphorik[46] durch die Komponente eines Sinnzusammenhangs zweier Phänomene *durch die Zeit hindurch*. Allein durch dieses Faktum muss in der Begrifflichkeit auf die exakte Anwendung von „Typologie", „Allegorese" und „Metaphorik" und deren scharfe Trennung geachtet werden. Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass nicht auch Allegorese und Metaphorik zur Beantwortung der hier gestellten Fragen beitragen können. Im Themenbereich der Interaktion von Bibelexegese und Historiographie ist jedoch – auch dies wird sich zeigen – aus methodologischer Sicht eine Annäherung auf Basis typologischen Denkens am vielversprechendsten. Da das „Typologie"-Denkprinzip eine historische Dimension voraussetzt, ist es auch am besten geeignet, um Geschichte zu vermitteln, was wiederum zweifelsohne der Zweck der zu untersuchenden historiographischen Texte ist, denn schon zwischen Altem und Neuem Testament manifestiert sich eine typologische Form des Verifizierens. Das Alte Testament findet Bestätigung im Neuen Testament und das Neue Testament soll durch Präfigurationen im Alten Testament bewahrheitet sein.[47] Diese Denkweise bleibt bei den Kirchenvätern und bis hin zur mittelalterlichen Historiographie bestehen.[48]

---

wird sie grundsätzlich verworfen. Sie soll erkannt werden, um die Vorgehensweisen der Chronisten zu ergründen. Dass es sich hierbei um einen Denkakt in der Rückschau handelt, bestätigt Wenzel, Hören und Sehen (wie Anm. 38), S. 478. Siehe auch S. Sønnesyn, Eternity in Time, Unity in Particularity: The Theological Basis of Typological Interpretations in Twelfth-Century Historiography, in: Kretschmer, La typologie biblique (wie Anm. 30), S. 77–95, hier S. 77 f.

45 Untersuchung der Allegorie, verstanden als Gleichnis im Sinne des „so wie …, so …". Sie bildet figurative Entsprechungen und zielt damit auf einen Zweck ab, der gewissermaßen gleichnishaft vermittelt wird. N. Frye, Typologie als Denkweise und rhetorische Figur, in: V. Bohn (Hrsg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik (Poetik. Internationale Beiträge 2), Frankfurt am Main 1988, S. 64–96, hier S. 72: „Typologie ist nicht Allegorie: Allegorie ist normalerweise ein erzählender Mythos, der seine ‚wahre' Bedeutung in der begrifflichen oder argumentativen Auslegung findet […]." Siehe auch Ders., The Great Code (wie Anm. 40), S. 85. Laut Ohly, Synagoge und Ecclesia (wie Anm. 41), S. 320, nimmt Allegorie auf den Sinn der Dinge Bezug und ist nicht in der zeitlichen Dimension verankert, wie es die Typologie ist. Siehe auch Sønnesyn, Eternity in Time (wie Anm. 44), S. 81.

46 Untersuchung der Metapher als bildhafte Wortwahl, die schlicht eine andere Bezeichnung für ein und dieselbe Sache findet. Somit trifft die Metapher ebenfalls einen sinnhaften Aussagewert, steht jedoch in keiner anderen als einer rein sprachlichen Beziehung zu dem, was sie bezeichnet. Sie ist eng mit der Allegorie verknüpft, die gewissermaßen ihre Steigerung darstellt.

47 Vgl. Undusk, Sacred History, Profane History (wie Anm. 40), S. 63, wo deutlich wird, dass sich diese Denkweise auch im Römerbrief manifestiert.

48 Um nur einen Eindruck von dieser Form der Verifikation bei den Kirchenvätern zu bekommen, vgl. Smalley, Study of the Bible (wie Anm. 37), S. 2–24. Den Nachweis über diese Form der Autorisierung von Geschichte in der (iberischen) Historiographie wird die vorliegende Arbeit liefern.

Relevant wird das Prinzip Typologie insbesondere durch Ohlys Unterscheidung von (inner-)biblischer, halbbiblischer und außerbiblischer Typologie[49] und deren Definitionen. Hierbei ist die Form der halbbiblischen Typologie die für die Fragestellung wesentliche: „Die Typologie hat ihren Ort in der Auslegung der Bibel. Als Denkform einmal ausgeprägt, hat sie jedoch auch Außerbiblisches zum Gegenstand der typologischen Deutung mitergriffen. Es gibt eine halbbiblische und eine außerbiblische Typologie. Bei der halbbiblischen liegt der eine Pol der typologischen Sinnbeziehung nicht mehr in der Bibel, sondern in der außerbiblischen Geschichte."[50] Der Arbeitsbegriff „halbbiblisch" wie auch seine Definition stammen von Ohly. Sicherlich kann man sich auch eines anderen Begriffes bedienen: biblische und als nachbiblisch aufgefasste Geschichte beispielsweise. Aber auch hier gilt: nicht die Benennung, sondern das dahinterliegende Prinzip ist das Wesentliche. Im Folgenden wird daher der Arbeitsbegriff von Ohly übernommen und es sei darauf hingewiesen, dass „halbbiblisch" stets als jene Form von Typologie verstanden wird, bei welcher der zurückblickende Historiograph ein Phänomen aus der biblischen Geschichte mit einem aus der für ihn als nachbiblisch aufgefassten Geschichte sinnhaft verbindet.

Im Konzept von halbbiblischer Typologie liegt Potenzial, denn die Darstellung der eigenen Situation eines mittelalterlichen Chronisten im Lichte halbbiblischer Typologie ermöglichte ihm die „Erkenntnis und Gestaltung seiner Zeit im Sinne antitypischer Erfüllung".[51] Deswegen ist sie für den heutigen Betrachter ein wichtiges Hilfsmittel, um die Intensionen und Denkstrukturen der mittelalterlichen Historiographen zu verstehen, denn „die geistige Leistung der typologischen Zusammenrückung zweier aus der Sukzession der Zeit gehobener Szenen – und dies im Bildzyklus wie in der Bibelexegese – stellt das Ungleichzeitige simultan vors Auge, um die typologische Signifikanz der wechselseitig aufeinander deutenden heilsgeschichtlichen Szenen sinnfällig ablesbar zu ma-

---

[49] Vgl. Ohly, Synagoge und Ecclesia (wie Anm. 41), S. 325 f. Die rein biblische Typologie definiert Ohly so: „Unsere Typologie ist zunächst eine bibelexegetische Methode. Sie besteht in der Zusammenschau zweier Geschehnisse, Einrichtungen, Personen oder Dinge, deren je eines aus dem Alten und dem Neuen Testament gegriffen und zu einem Ereignispaar derart verbunden wird, daß durch die Zuordnung zu einem spiegelnden Sichbeleuchten ein Sinnzusammenhang zwischen den beiden an den Tag gebracht wird." Siehe Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 68. Siehe auch Frye, Typologie als Denkweise (wie Anm. 45), S. 65.

[50] Ohly, Halbbiblische und außerbiblische Typologie (wie Anm. 40), S. 366. Siehe auch Ders., Synagoge und Ecclesia (wie Anm. 41), S. 325 f.

[51] Ebd., S. 326. Der Begriff des „Antitypus" wird weiter unten erläutert. Zum Geschichtsverständnis der Zeitgenossen kommt hinzu, dass mit dem Ausbleiben der Parusie die frühchristlichen Geschichtsschreiber und Kirchenväter gezwungen waren, sich nun (immer wieder aufs Neue) in der Heilsgeschichte zu verorten, wodurch die Typologie möglicherweise einen Übergang vom Innerbiblischen zum Halbbiblischen erfahren hat. Dies sei als Spekulation meinerseits zu verstehen, die jedoch durch Ohly und seine Bezugnahme auf Blumenbergs Begriff der „Arbeit am Mythos" angeregt wurde. Siehe Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 69 f.

chen".[52] Hier gilt es nochmals zu betonen, dass ein Sinnzusammenhang der auf unterschiedlichen Punkten der Zeitachse gelegenen Ereignisse (Personen etc.) unabdingbar für das Funktionieren einer typologischen Betrachtung ist: „Nicht jeder in einem punktuellen Stakkato auch Christologisches oder Ekklesiologisches einflechtende Kommentar ist schon als typologisch zu verstehen, wenn nicht ereignis- oder gestalthafte Ganzheiten zueinander in eine Sinnbeziehung treten, die möglichst auch durch semantische Signale als typologisch ausgewiesen wird."[53] Wie sich zeigen wird, sind diese Voraussetzungen bei der christlich-iberischen Historiographie des achten bis zwölften Jahrhunderts gegeben: die scheinbare Erfüllung der biblischen Begebenheiten in der hispanischen Geschichte wird häufig auch semantisch – oft sogar durch Zitate – untermauert.

Die als reale Vergangenheit verstandene biblische Vorgeschichte wurde gewissermaßen von den Zeitgenossen mit ihrer eigenen Gegenwart unter einem Wahrheitsanspruch in einen Sinnzusammenhang gestellt: „Die Prägung der Geschichtsbetrachtung unter der Denkform der Typologie […] ist eines der großartigsten Zeugnisse für eine Neudeutung der Welt als Geschichte durch die sinn- und stilgebende Anverwandlung des Gewesenen an das Neue aus der gestaltenden Sehkraft einer Gegenwart, die sich im endgültigen Vollbesitz der Wahrheit über Sinn und Ziel aller Geschichte – hier als Heilsgeschichte aus der Sicht nach Christus – glaubt."[54] Halbbiblisch-typologische Historiographie meint also, dass die Zeitgenossen ihr Umfeld und die sie und ihre Geschichte betreffenden Ereignisse mittels Verweis auf biblische Sinnzusammenhänge in die Heilsgeschichte einbinden und sich selbst und ihren Gesellschaften somit einen festen Platz in ihr zuschreiben.[55] „Die Typologie sieht die Geschichte als nach Gottes Heilsplan ablaufende Heilsgeschichte."[56] Genau genommen kommt der beschriebene Akt der halbbiblisch-typologischen Geschichtsschreibung einem Einflechten der Geschichte in die Theologie gleich. Die Geschichte wurde verstanden als ein Teil und zugleich partielle Offenbarung des göttlichen Heilsplans und galt

---

[52] Ohly, Halbbiblische und außerbiblische Typologie (wie Anm. 40), S. 365.

[53] F. Ohly, Typologische Figuren aus Natur und Mythus, in: W. Haug (Hrsg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 3), Stuttgart 1979, S. 126–166, hier S. 132.

[54] Ebd., S. 126.

[55] Vgl. ebd., S. 126 f. Siehe auch H.-W. Goetz, Zeit / Geschichte. Mittelalter, in: P. Dinzelbacher (Hrsg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 2008, S. 738–748, hier S. 739, der unter Verweis auf Augustinus schreibt: „[…] Augustin, der Vergangenheit und Zukunft in der […] Gegenwart gebündelt sah", was ganz klar als heilsgeschichtlicher Sinnzusammenhang zu verstehen ist. Siehe ebd., S. 745: „Das symbolische und figurale Denken erlaubte, auf die Geschichte angewandt, eine unmittelbare Verknüpfung der Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) […]."

[56] Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 73.

als solche exegetisch interpretiert zu werden.[57] Somit werden bei der hiesigen Fragestellung nicht nur Bibelauslegung wie auch Wahrnehmung und Bewertung der zeitgenössisch-eigenen Geschichte und Gegenwart ablesbar, sondern es wird unter Umständen auch eine zeitgenössische Vorstellung vom Funktionieren der Geschichte, eine Geschichtsphilosophie erkennbar.[58] Das Wissen aus der Bibel wurde regelrecht in die Welt hineinprojiziert.[59]

Der in der vorliegenden Arbeit angewandte Erfüllungsbegriff bedarf einer näheren Erläuterung. Er bezieht sich nicht auf das Erfülltsein der Zeiten am Ende der Heilsgeschichte. Dies wäre Erfüllung im Sinne einer Vollendung. Vollendung der Heilsgeschichte steht wiederum in Verbindung mit der Offenbarung, der Apokalypse, respektive dem Erlösungsgeschehen.[60] „Erfüllung" meint im hiesigen Kontext vielmehr eine Bewahrheitung, ein wahrhaftiges Eintreten eines vorangekündigten Phänomens. Es versteht sich, dass dies stets als denkseitiger Akt desjenigen verstanden wird, der in der Rückschau ein historisches Ereignis mit einem früheren, biblischen Ereignis in einen typologischen Sinnzusammenhang bringt. Nicht die realiter eingetretene Bewahrheitung einer biblisch-typologischen Vorankündigung ist gemeint, sondern die im Verständnis eines zeitgenössischen Autors zutage tretende Wahrnehmung und Darstellung eines Ereignisses *als* Erfüllung einer Vorankündigung. Dieses Verständnis nun zielt nicht auf die Apokalypse ab, sondern auf die sich noch vollziehende Geschichte. In dieser Geschichte erfüllen sich nun nach Auffassung der Chronisten sukzessive Ereignisse aus dem Alten und Neuen Testament. Es handelt sich also um ein als „partielle Erfüllung"[61] wahrgenommenes und dargestelltes Geschichtsbild. Dieses Prinzip findet sich bereits bei Hieronymus und Augustinus,

---

[57] Vgl. Goetz, Zeit (wie Anm. 55), S. 743. Siehe hier auch A. J. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1986, S. 82 f. und S. 122, wo er sich diesbezüglich auf Beda beruft.

[58] Goetz, Zeit (wie Anm. 55), S. 738, unterscheidet zwischen „Geschichtstheologie" und „Geschichtsbild" im Mittelalter. Erstere sei die „christlich-philosophische Grundlegung des Geschichtsbildes" und Letzteres seien „die systematischen Vorstellungen vom Geschichtsablauf". Somit sei „Geschichtstheologie" die christlich-philosophische Grundlegung der systematischen Vorstellungen vom Geschichtsablauf. Goetz legt also eine recht nuancierte Unterscheidung zwischen der Vorstellung vom Ablauf der Geschichte und ihrer offenbar begrifflichen („christlich-philosophischen") Begründung vor. Da Philosophie m. E. auch das Aufdecken innerer Funktionsweisen (Systeme) beinhaltet, sei hier unter „Geschichtsphilosophie" sowohl die begriffliche Voraussetzung – „Geschichtstheologie" – als auch die daraus resultierende Theorie des Geschichtsverlaufs – „Geschichtsbild" – verstanden. Ohne also die sehr detaillierte Unterscheidung von Goetz aufzulösen oder negieren zu wollen, soll sie im Folgenden aus pragmatischen Gründen kombiniert werden.

[59] Vgl. H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1986, S. 17.

[60] Vgl. Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 137. Siehe auch M. Tilly, Apokalyptik, Tübingen 2012, S. 10.

[61] Ph. Buc, Holy War, Martyrdom, and Terror. Christianity, Violence, and the West, ca. 70 C. E. to the Iraq War (Haney Foundation Series), Philadelphia 2015, S. 72–77, 89,

die gewiss geistesgeschichtlich, begrifflich und denkstrukturell als Grundlagen der zu untersuchenden Chroniken gelten können.[62]

Typologie entspricht also der Vorstellung eines sinnhaften Zusammenhangs von auf der Zeitachse getrennten Phänomenen, die sich somit als Typus und Antitypus gegenübertreten. Es findet gewissermaßen eine denkseitige Überbrückung der zeitlichen Trennung statt.[63] Das Funktionieren dieser denkseitigen Überbrückung in der christlichen Vorstellungswelt könnte mit Augustinus' ‚Bekenntnissen', insbesondere Buch XI, begründet werden, wo deutlich wird, dass Gott die komplette Zeit auf einmal erfasst und sie nicht, wie der Mensch, ablaufend erfahren muss.[64] Somit kann sich partielle Erfüllung zu verschiedenen Zeiten vollziehen, beziehungsweise kann es zu verschiedenen Zeiten Anzeichen der Offenbarung geben, die dennoch durch den göttlichen Heilsplan, der sich jenseits der Zeit manifestiere, verbunden sind. Das Prinzip eines grundsätzlich von der Geschichte unabhängigen und auf einer transzendenten Ebene befindlichen Heilsplans ermöglicht das punktuelle Auftreten eines heilsgeschichtlichen Phänomens auf mehreren Stellen der weltimmanenten Zeitachse. Diese Vorstellung ist es, die das halbbiblisch-typologische Denken möglich macht und die zeitliche Trennung zweier Phänomene mittels ihrer sinnhaften Verbindung überwindet.

---

286. Siehe auch Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 137, wo er von „participating apocalypse" schreibt.

62 Vgl. Buc, Holy War (wie Anm. 61), S. 76. Siehe Hieronymus, *In Hieremiam*, in: S. Reiter (Hrsg.), S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars I, Opera exegetica 3, In Hieremiam libri VI (Corpus Christianorum Series Latina 74), Turnhout 1960, S. 1–347, hier IV, Kap. XIV, Abs. 3, S. 185. Ferner Hiernoymus, *In Sophoniam*, in: M. Adriaen (Hrsg.), S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores (Corpus Christianorum Series Latina 76), Turnhout 1970, S. 655–711, hier I, Kap. 9 f., S. 664–667. Des weiteren Aurelius Augustinus, *Epistula 199. De fine saeculi*, in: A. Goldbacher (Hrsg.), S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae. Pars IV, Ep. CLXXXV–CCLXX (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 57), Wien / Leipzig 1911, S. 243–292, hier Abs. 26 f., S. 266 f. Siehe auch M. A. Zier, The Medieval Latin Interpretation of Daniel: Antecedents to Andrew of St. Victor, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale (A Journal of Acient and Medieval Christian Literature) 58 (1991), S. 43–78, hier S. 48 f.

63 „Das Spezifikum der Typologie liegt in ihrer Zusammenschau des in der Zeit Getrennten, in der Zusammenrückung zweier aus der Sukzession der Zeit gehobener Szenen, in der Augenfälligmachung einer Simultaneität des Ungleichzeitigen in der Weise, daß das Alte auf das Neue als seine Steigerung herüberdeutet, immer hinweg über die Zeitengrenze und die Zeitenmitte des historischen Erscheinens Christi als des Wendepunkts der Heilsgeschichte." Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 74. Siehe auch H. Holländer, „… inwendig voller Figur". Figurale und typologische Denkformen in der Malerei, in: Bohn, Typologie (wie Anm. 45), S. 166–205, hier S. 199.

64 Vgl. K. Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar (Klostermann Seminar 13), Frankfurt am Main 1993, S. 77–83, bzw. in der ebd. gebotenen Textausgabe mit Übersetzung S. 248–261 (insbesondere S. 256–259) bzw. Kap. 24, resp. XVIII.

Zweck dieser Überwindung ist die Darstellung einer teleologischen Geschichte, in der – im vorliegenden Fall – Hispanien die Hauptrolle einnimmt. Augustinus könnte hier gewissermaßen das geistesgeschichtliche, begriffliche und strukturelle Fundament einer typologischen Denk- und Darstellungsweise gelegt haben.

Typologie bedeutet ferner, dass die sinnhaft verbundenen Elemente sich nicht einfach wiederholen, sondern zumeist abgewandelt, verformt, erneuernd oder übersteigert, immer aber erfüllend wiederkehren.[65] „Ein ‚typisches', d. h. vorbildliches Vergangenes wird dabei zur Gegenwart als seinem ‚Antitypus' (Gegenbild) in eine schöpferische Steigerungsbeziehung gesetzt, und zwar auf die Weise, daß letztere sich nicht auf die bloße Nachahmung (imitatio) des Gewesenen beschränkt, sondern ihm vielmehr in lebendiger Wiederholung Ergänzung und Erfüllung gewährt."[66] „Antitypus" ist hier also nicht wertend zu verstehen, sondern vielmehr als eine Art Spiegelbild oder ein in einer anderen Form, jedoch seine grundsätzlichen Charakteristika behaltendes, wiederkehrendes Phänomen. Er ist die Erfüllung einer Präfiguration, die bereits auf ihn verwiesen hat. Der Typus ist demnach in der Vergangenheit zu finden und sein Antitypus erscheint in der Gegenwart, oder aber der Typus ist gegenwärtig und verweist auf einen zukünftigen Antitypus.[67] In der Geschichtsschreibung, deren erklärter Gegenstand die Vergangenheit ist, würden demnach der Typus in der älteren und der Antitypus in der jüngeren Vergangenheit zu finden sein. Die Erkenntnis von Typus und Antitypus vollzieht sich ebenfalls erst in der Rückschau – also nachdem der Antitypus auf- beziehungsweise eingetreten ist respektive er den Typus erfüllt hat.[68] Einzig der Verfasser einer Prophetie handhabt es umgekehrt mittels „Glaube, Hoffnung und visionärer Kraft".[69] Als typologischer Sonderfall kann hier Christus selbst gelten, der sowohl Antitypus zu den alttestamentlich-prophetischen Vorankündigungen als auch Typus für die im Rahmen des Jüngsten Gerichts ablaufenden Prozesse ist. In Anbetracht auch der Weltalter-Modelle des Mittelalters steht Christus nicht nur temporal, sondern auf die beschriebene Art und Weise auch typologisch in der Mitte des eschatologischen Geschichtsverlaufs.[70]

---

65 Vgl. O. Hansen / J. Villwock, Einleitung, in: Bohn, Typologie (wie Anm. 45), S. 7–21, hier S. 7 f. Oder mit den Worten Ohlys: „[…] sie meinen jeweils die gesteigerte Erfüllung wie von einer Andeutung durch ihre Ausdeutung im heilsgeschichtlich Späteren", in: Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 69.

66 Hansen / Villwock, Einleitung (wie Anm. 65), S. 7. Siehe auch H.-W. Goetz, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter (Orbis medievalis, Vorstellungswelten des Mittelalters 1), Berlin 1999, S. 89 f.

67 Vgl. Wenzel, Hören und Sehen (wie Anm. 38), S. 471. Siehe auch Frye, Typologie als Denkweise (wie Anm. 45), S. 67.

68 Vgl. ebd., S. 68.

69 Ebd.

70 Vgl. Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 72, insbesondere ebd.: „Das typologische Denken ist christozentrisch; der historische inkarnierte Christus ist die Zeitenmitte. Die von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht reichende Weltzeit als Geschichte hat zwei Seiten, die vor Christus, die nach Christus. […] Die Zeit vor

Typologie und Heilsgeschichte sind schwerlich voneinander zu trennen, denn – dies lässt sich nicht nur am Beispiel Christi verifizieren – für eine Vielzahl heilsgeschichtlicher Elemente gilt, dass sie geradezu aus typologischen Verbindungen aufgebaut sind. Aufgrund der geistigen Wirkung von Typen durch verschiedene Zeiten hindurch sollte klar sein, dass Typologie und die Kenntnis ihrer Funktionsweise für die Geschichtswissenschaft äußerst fruchtbar sind: „Der Typus und der Antitypus sind etwas Geschichtliches, Typologie ist Deutung von Geschichtlichem, und ist damit ein Gegenstand auch des Historikers.“[71]

Eine halbbiblisch-typologisch vorgehende Historiographie – so sie sich denn nachweisen lässt – ist letztlich keine schiere Lesart der Bibel und auch nicht nur eine Lesart der eigenen Gegenwart mittels biblischer Vergleiche. Selbstverständlich bietet sie bibelexegetische Elemente, die sowohl auf das zeitgenössische Bibelverständnis als auch auf die Einschätzung der zeitgenössischen Umstände rekurrieren lassen. Doch geht sie auch weit darüber hinaus. Sie ist Zeugnis eines geschichtsphilosophischen Modells. Damit verbunden ist sie eine Positionierung der Zeitgenossen innerhalb der Heilsgeschichte, also im von Gott vorherbestimmten und als Komplex zu verstehenden Weltenlauf.[72] Das ist mehr, als ein Vergleich des eigenen mit dem biblischen Geschehen. Das ist eine konkrete Einordnung in ein durch philosophische Begriffe entstandenes Geschichtskonzept. Dabei bietet Typologie freilich auch – speziell für den Fall der iberisch-christlichen Historiographie – Möglichkeiten der Fixierung der eigenen Wahrnehmung und jener der kulturell und religiös „Anderen“. Auch auf der Ebene der politischen Wahrnehmung funktioniert diese Denkweise, sofern beispielsweise Herrscher als Antitypen biblischer Persönlichkeiten aufgefasst und beschrieben werden.[73] Es gilt also im Folgenden, die christlich-iberische Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert im Lichte der typologischen Denkart zu beleuchten, denn „das christliche Aufzeigen der Erfüllungen einer alttestamentlichen Prophetie der Fakten durch jenseits des großen Zeitensprunges in Entsprechungen geschehene Überfakten […] führt zu einem wechselseitigen Sichanleuchten der Zeiten, das beide unauflöslich aneinander bindet, denn die Neuzeit

---

Christus ist die Zeit der Typen, die Zeit Christi und nach Christus die der Antitypen. Der Typus ist das Alte in der Altzeit, der Antityp das Neue in der Neuzeit.“ Siehe auch Hansen / Villwock, Einleitung (wie Anm. 65), S. 8. Vgl. hierzu die Forschungen von B. Wolf, Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbiculus mundi“ und „Caput mundi“ in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte, Bern 2010, S. 26–28 u. 32, die diesen Sinnzusammenhang auch kartographisch auf der Ebstorfer Weltkarte verbildlicht nachvollziehen lassen.

71 Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 74.

72 Siehe Hansen / Villwock, Einleitung (wie Anm. 65), S. 8: „Der Typologiebegriff bezeichnet nicht nur ein äußerliches Schema der Textexegese, das als Angelegenheit antiquarischer Reminiszenz abzutun wäre, sondern weist in den Grund einer Denkstruktur von welthistorischer Tragweite.“ Vgl. Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 69.

73 Vgl. ebd., S. 75; ferner ebd., S. 82.

wäre diese nicht ohne die Altzeit, und die Altzeit findet die Vollendung ihres Sinnes in der Neuzeit“.[74]

Typologie basiert demnach auf der Verwendung von Bildern respektive Figuren. Sie baut darauf auf, dass eine bestimmte Formulierung, eine bestimmte Darstellung, eben ein Bild oder eine Figur, stellvertretend für ein anderes Phänomen steht beziehungsweise auf ein solches verweist. Dass bestimmte Figuren nun von den mittelalterlichen Denkern herangezogen und typologisch ausgelegt worden sind, ist mehr als reiner Pragmatismus und basiert auf bestimmten Denkstrukturen, die es nun noch knapp zu beleuchten gilt. In der vorliegenden Arbeit wird die Historiographie untersucht, die Geschichte mittels biblischer Elemente darstellt. Dabei geht sie, wie gezeigt werden wird, auch typologisch vor. Typologie, wie bereits erwähnt, bedarf der geschichtlichen Dimension. Wird nun von einem gläubigen Geschichtsschreiber des Mittelalters, der die biblischen Schriften verinnerlich hat und ihnen Glauben schenkt, die biblische Geschichte mit der nicht biblischen, oder besser, nachbiblischen Geschichte verknüpft, so muss er dennoch die Verwirklichung der heilsgeschichtlichen Vorankündigungen der Bibel innerhalb der nachbiblischen Geschichte nachweisen, sofern er um die Verfassung von Heils- und Universalgeschichte bemüht war. Es ging um die Darstellung einer vollkommen verinnerlichten Geschichtsphilosophie, die zum einen Beweis für die Inhalte der Bibel und zum anderen – und das dürfte für die zu untersuchenden Chroniken noch wichtiger gewesen sein[75] – Einbettung der eigenen, nachbiblischen Geschichte in die Heilsgeschichte sein sollte. Northrop Frye trifft diesbezüglich eine pointierte Aussage: „In the Bible, *Weltgeschichte* and *Heilsgeschichte* cannot be simply opposed to one another: if they were, *Heilsgeschichte* would become purely poetic again.“[76] Genau das soll sie auch für die mittelalterlichen Historiographen nicht werden. Die eigene Geschichte wurde als Teil der real aufgefassten und biblisch verankerten Heilsgeschichte verinnerlicht. „Profane history – all that happened before his very eyes – provided the historian with individual events and persons. The sacred history, the Word of God, the Bible, the revelation of the whole course of history in a single book – this provided the historian with the universal, everlasting view of human behavior and situations. He had to assemble his contemporaries according to biblical types. The task of the historian was to find correspondences – correspondences between what he himself saw, on the one hand, and the eternal types given in the Bible on

---

[74] Ebd., S. 74. „Altzeit“ und „Neuzeit“ sind hier nicht als geschichtswissenschaftliche Epochenbezeichnungen zu verstehen, sondern als „Zeit des Typus“ und „Zeit des Antitypus“; „Zeit der Präfiguration“ und „Zeit der Erfüllung“.

[75] Für die sogenannten „Asturischen Chroniken“ machte dies bereits A. Solano Fernández-Sordo, La ideología del reino de Asturias a través de sus crónicas, in: Boletin de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos 173–174 (2009), S. 109–157, hier S. 113, deutlich.

[76] Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 50.

the other, that is, correspondences between his own text and the divine one. This was his, so to say, scientific task.“[77]

Die typologische Geschichtsvorstellung hatte pragmatischen Wert: sie ermöglichte Resümees und war von Beginn an ein Mittel zur Widerlegung von Häresien.[78] Dieses bildhafte, typologische Denken war allerdings auch verinnerlicht und seit der Verfassung des Neuen Testaments fester Bestandteil des christlichen Weltverständnisses.[79] Es ist die Basis aller Bibelexegese.[80] Wenzel schreibt trefflich, dass „Typologie und mehrfacher Schriftsinn […] als Modi der Verbindung und Verlebendigung“ sowie „als Ausdruck einer Memorialkultur“[81] zu verstehen sind. Möglicherweise haben wir es bei der bildhaften Darstellungsweise auch von Geschichte mit einer anthropologischen Konstanten in unserem Kulturkreis zu tun, wie es Karl Jaspers verdeutlicht: „Wir tragen Bilder von Menschen in uns und wissen von Bildern, die in der Geschichte gegolten und geführt haben. […] Menschen leben nicht ohne Bilder von sich. Im Kampf der Bilder kommen wir zu uns selbst. Bilder haben den Menschen jederzeit umgeben: in mythischen Gestalten der Heroen, in griechischen Göttern, die gleichen Wesens mit den Menschen, von diesen nur durch Unsterblichkeit ausgezeichnet waren. Bilder umgeben ihn in den Gestalten der Weisen, der Propheten, der Heiligen, in Gestalten der Dichtung.“[82]

Biblische Elemente in der Historiographie jenseits von Typologie

Eine typologisch basierte Bibelexegese bot sich den Zeitgenossen also an, um sich innerhalb der Heilsgeschichte mit Verweis auf die Autorität Bibel zu verorten. Die vorliegende Untersuchung wird allerdings auch biblische Elemente in der Historiographie untersuchen, die vom Prinzip der Typologie abweichen. Sofern beispielsweise in den Chroniken Zeitrechnungen auftauchen, die dazu dienen, den Zeitpunkt des Endes des sechsten Weltalters festzulegen,[83] werden zweifelsfrei Verbindungen zur Bibel hergestellt, aber auf einer anderen Ebene als jener der Typologie. Die konkrete Erwartung eines historischen Umbruchs unter Berufung auf biblische Autorität ist strukturell nicht identisch mit typologischer Bibelexegese, wenngleich mittelbar eine solche auch stattfinden kann, wie sich bei einigen Beispielen zeigen wird. Es handelt sich hierbei um zwei verschiedene Modi der Bibelexegese, eine eschatologische Vorgehensweise und eine typisierende. Das bedeutet aber nicht, dass sie sich nicht vermischen können. Im Laufe der Arbeit werden Inhalte thematisiert, die eschatologischer Natur sind, zusätzlich aber auch bestimmte Protagonisten typologisieren. Rein eschatologische

---

77 Undusk, Sacred History, Profane History (wie Anm. 40), S. 58.
78 Vgl. Smalley, Study of the Bible (wie Anm. 37), S. 34.
79 Vgl. Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 79, 84.
80 Vgl. Undusk, Sacred History, Profane History (wie Anm. 40), S. 74.
81 Wenzel, Hören und Sehen (wie Anm. 38), S. 478.
82 K. Jaspers, Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1985, S. 60 f.
83 So beispielsweise in der *Mozarabischen Chronik*, s. u., S. 70–78, 101 f.

Bibelexegese, also die schiere Vermittlung der Vorstellung eines teleologischen Geschichtsverlaufs innerhalb der zu untersuchenden Chroniken, ist für die hiesige Fragestellung dennoch relevant. Denn auch sie ist eine Bezugnahme zu biblischem Wissen, jedoch mit dem Zweck einer Zuordnung zu einer bestimmten heilsgeschichtlichen Phase, in der die Zeitgenossen sich selbst oder bestimmte Protagonisten der Geschichte verorteten. Die Verknüpfung von Bibelexegese und Geschichtsbild wird dementsprechend ein unumgängliches Element der vorliegenden Arbeit sein. Dies aber nicht im Sinne derjenigen geschichtlichen Dimension, die Typologie voraussetzt, sondern im Sinne einer Strukturierung der Geschichte.

Der Blick auf die biblischen Elemente innerhalb der Geschichtsschreibung offenbart somit nicht nur typologische Darstellungsweisen im Sinne von Präfiguration und Erfüllung, sondern dient durchaus auch der heilsgeschichtlichen Orientierung. Wie sich zeigen wird, spielt der Erlösungsgedanke, die Hoffnung auf einen essenziellen Umbruch im Lauf der Geschichte, eine wesentliche Rolle in der christlich-iberischen Geschichtsschreibung nach dem Fall des Westgotenreiches. Mit dieser Erlösungshoffnung geht auch eine Strukturierung der Geschichte einher, die sich aus den biblischen Elementen, die in den historiographischen Texten enthalten sind, ablesen lässt.

Vergleich auf mehreren Ebenen

Allein das Auffinden biblischer Elemente in den historiographischen Texten genügt nicht. Es ist eine Gegenüberstellung mit der Bibel notwendig, die versucht zu ergründen, welche Bedeutung eine bestimmte biblische Passage, ein bestimmtes biblisches Motiv oder eine bestimmte biblische Episode innerhalb des biblischen Textes hat. Demgegenüber muss gefragt werden, welche Bedeutung eben dieses Element, das sich als biblisch herausgestellt hat, im jeweiligen historiographischen Text hat. Mitunter lässt sich aus der innerbiblischen Bedeutung eines bestimmten biblisch basierten Bausteins ableiten, welchen Zweck er in dem historiographischen Text hat, in dem er vorkommt. Aus dem biblischen Sinn also, den ein bestimmtes Element, ein Zitat, ein Motiv und dergleichen haben kann, lässt sich eine von biblischem Wissen geprägte Geschichtsdeutung des zeitgenössischen Autors ablesen. Umgekehrt kann die Darstellung der Geschichte mittels biblischer Elemente auch auf eine bestimmte Bibelauslegung hinweisen. Das Verhältnis von Bibel und Geschichtsschreibung ist somit keine Einbahnstraße: biblisches Wissen prägte die Geschichtsdeutung und, umgekehrt, geschichtliche Erfahrung, Erinnerung, Darstellungen vergangener Ereignisse beeinflussten die Bibelexegese.[84]

---

[84] Zum mittelalterlichen Verständnis der biblischen Geschichte als sich tatsächlich ereignete Vergangenheit vgl. H. White, Das Problem der Erzählung in der modernen Geschichtstheorie, in: P. Rossi (Hrsg.), Theorie der modernen Geschichtsschreibung, Frankfurt am Main 1987, S. 57–106, hier S. 74.

Dies muss selbstverständlich nicht immer auf direktem Wege erfolgt sein. Durchaus wird die vorliegende Arbeit immer wieder auch Beispiele untersuchen, in denen die Auslegung bestimmter biblischer Passagen und Motive durch andere Autoritäten vermittelt wurde. Häufig stehen die christlich-iberischen Chronisten in der Tradition bestimmter Kirchenväter und Gelehrter der Spätantike, deren Bibelexegese sie weitertragen und auf ihre Geschichtsschreibung anwendeten. Sofern solche Fälle eindeutig festgestellt werden können, fließen derartige Traditionen auch in die Betrachtung ein.

Auch wenn einige ibero-mediävistische Arbeiten bereits auf biblische Elemente in der christlich-iberischen Historiographie verwiesen und sie bisweilen auch analysiert haben, liegt bislang keine umfassende und auf die Bibel in der Geschichtsschreibung der Iberischen Halbinsel fokussierte Arbeit vor.[85] Folglich besteht ein Bedarf an einer vergleichenden Gegenüberstellung, die wiederum eine genauere Interpretation und ein besseres Verständnis der historiographischen Texte nach sich ziehen soll. Gleichwohl kann der Vergleich zwischen historiographischen Texten und biblischen Büchern auch mehrdeutig sein oder zu keinem Ergebnis führen. Auch solche Fälle werden in den folgenden Analysen eintreten.

Bei der Untersuchung biblischer Elemente in der Historiographie genügt es jedoch nicht, nur die Bibel und die Chroniken einander gegenüberzustellen und zu vergleichen. Ebenso muss die bereits angesprochene geistige Tradition, welcher der jeweilige Chronist angehörte, vergleichend mit einbezogen werden. Darüber hinaus ist das Vergleichen der christlich-iberischen Chroniken vom achten bis zum zwölften Jahrhundert miteinander, also der innerhistoriographische Vergleich über den Untersuchungszeitraum hinweg, ein wichtiges Element der vorliegenden Arbeit. So können Entwicklungslinien durch fünf Jahrhunderte nachvollzogen werden, die Wandlungen und Kontinuitäten sowohl in der Bezugnahme zur Bibel als auch in der Darstellung der kulturell-religiös „Anderen“ offenbaren.

Diskursanalytische Bestandteile

Die Autoren der hier untersuchten Texte stellten die Geschichte mit bestimmten Absichten dar – sei es Legitimation von Herrscherhäusern, Identifikation von Bevölkerungsgruppen oder Geschichtsdeutung. Sie schrieben für ein Publikum, eine Leser- und Zuhörerschaft, die nicht nur unterhalten und mit geschichtlichem Wissen versehen werden wollte, sondern die auch überzeugt werden soll-

---

[85] Es sei auf die Literaturangaben in den jeweiligen Analyse-Kapiteln hingewiesen. Keine auf die biblischen Elemente in der christlich-iberischen Historiographie bezogene Studie hat bislang den Anspruch des vorliegenden Buches erfüllt. Die meisten bleiben unvollständig und belassen es bei der schieren Kenntnisname von biblischen Elementen, ohne diese näher zu untersuchen. Gewiss ist dies den abweichenden Fragestellungen dieser Forschungen geschuldet.

te, denn es konnte durchaus geschehen, dass die Chronisten mit ihren Aussagen auf Kritik stießen.[86] Damit besagte Überzeugung auch eintreten konnte, wählten die Chronisten eine Sprache, die den vorgestellten Lesern und Hörern gerecht werden sollte.[87] Die biblischen Texte konnten als Referenz dienen, mit denen bestimmte Aussagen am besten untermauert werden konnten. Schließlich war die Bibel der autoritative Text des europäischen Mittelalters schlechthin.[88] Folglich war auch die Sprache, im Sinne von Begrifflichkeiten und Formulierungen, oft an die Bibel angelehnt oder ihr direkt entnommen.

Allerdings handelt es sich hierbei nicht um eine statische Situation, sondern vielmehr um Prozesse.[89] Die Darstellung der Geschichte mittels biblischer Sprache und Motive unterlag stets Wandlungen. Diese wiederum resultierten unter anderem aus Variationen der Wahrnehmungen der geschichtlichen Protagonisten, also der in der erzählten Geschichte involvierten Völker, Gruppen und Personen. Zusätzlich ist auch Sprache, im Sinne der Funktionen von Begriffen in bestimmten semantischen Beziehungsgefügen, Wandlungen unterworfen.[90] Sofern man nun „Diskurs" im Sinne eines Wandlungs- und Bewertungsprozesses von Wahrnehmungen und Darstellungen bestimmter Phänomene (historischer Ereignisse und Protagonisten) versteht, beinhaltet die vorliegende Arbeit auch diskursanalytische Elemente.[91]

---

[86] Möglicherweise trafen die Chronisten der hier untersuchten Texte gelegentlich objektiv wahre Aussagen, aber dem konnten zeitgenössische Ansichten, Paradigmen oder Gepflogenheiten entgegenstehen, sodass die gewollte Aussage an eben diese sprachlichen, sittlichen resp. diskursiven Umstände angepasst werden musste. Vgl. A. Landwehr, Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4), Frankfurt am Main / New York 2009, S. 72 f.

[87] Vgl. P. Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2003, S. 38 f. Siehe auch J. A. Harris, The Bible and the Meaning of History in the Middle Ages, in: S. Boynton / D. J. Reilly (Hrsg.), The Practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, & Performance in Western Christianity, New York 2011, S. 84–104, hier S. 84 f.

[88] Vgl. Berndt / Tischler, Bibel (wie Anm. 4), S. 337.

[89] Vgl. P. Haslinger, Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte, in: F. X. Eder (Hrsg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006, S. 27–50, hier S. 32.

[90] Vgl. Sarasin, Geschichtswissenschaft (wie Anm. 87), S. 32 f. Siehe auch Landwehr, Historische Diskursanalyse (wie Anm. 86), S. 38.

[91] Es muss hinzugefügt werden, dass sich die vorliegende Analyse hauptsächlich entlang der Zeitachse und innerhalb eines Korpus christlich-iberischer Texte vollzieht und nur zum kleineren Teil die Diskurse zwischen iberischen Christen und den für sie kulturell-religiös „Anderen" oder anderen christlichen Autoren in die Betrachtung einbezogen werden. Für eine konstruktive Diskursanalyse, die nicht zu viele Vergleichsgegenstände in eine Betrachtung einfließen lässt, ist mitunter eine Einschränkung oder „Positionierung" notwendig. Vgl. F. X. Eder, Historische Diskurse und ihre Analyse – eine Einführung, in: Ders., Historische Diskursanalysen (wie Anm. 89), S. 9–23, hier S. 10 f.

Wie sich zeigen wird, ist die Bezugnahme zu bestimmten biblischen Büchern in der christlich-iberischen Historiographie durch den Untersuchungszeitraum hindurch keineswegs leicht strukturierbar – sie weicht je nach Entstehungszeit des jeweiligen historiographischen Textes und den damit einhergehenden Umständen ab. Die Rolle der Bibel in der Historiographie ist, wie bereits angedeutet wurde und später verdeutlicht werden wird, zu großen Teilen eine allegorische beziehungsweise typologische. Wenn sich nun die Bezugnahmen zur Bibel wandeln, also prozessual und an variierende Umstände gebunden sind, so ermöglicht gerade diese allegorische beziehungsweise typologische Darstellungsform einen Diskurs.[92] Folglich sind Diskurse symbolisch und bildhaft.[93] Die oben geschilderte typologische Denkform ist somit ein wesentlicher Bestandteil der Diskursanalyse, die sich dem hier gegebenen Untersuchungsgegenstand widmet. Den biblisch geprägten Diskurs zu analysieren, ist ein Novum bezogen auf die christlich-iberische Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert. In den folgenden Analysen und Systematisierungen der Wandlungen im Umgang mit der Bibel innerhalb der Historiographie wird der Versuch unternommen, zu begründen, warum bestimmtes biblisches Wissen in den jeweiligen Entstehungskontexten zur Darstellung der Geschichte herangezogen und ausformuliert wurde oder eben gerade nicht.[94]

Besonders die Verwendung biblischer Ethnonyme für die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen“ in den hier behandelten Texten ermöglicht eine diskursanalytische Untersuchung. Hauptsächlich werden diese „Anderen“ in der zeitgenössischen Historiographie im Spiegel von Konflikten dargestellt.[95] Insbesondere Konflikte sind es auch, die Diskurse verändern können.[96] Auf Basis immer neuer Konflikte zwischen Christen und Fremdherrschern auf der Iberischen Halbinsel wandelt sich in der Historiographie auch die Bezeichnung Letzterer. Die Analyse und Systematisierung genau dieser Wandlungsprozesse im Begriffsfeld der Ethnonyme für die kulturell-religiös „Anderen“ werden ein wichtiges Kapitel im Synthese-Teil der vorliegenden Arbeit bilden.

---

92 Vgl. White, Das Problem der Erzählung (wie Anm. 84), S. 80 f., der sich anstelle von „Historiographie“ des Terminus „historische Erzählung“ bedient.

93 Vgl. ebd., S. 88.

94 Landwehr, Historische Diskursanalyse (wie Anm. 86), S. 77: „Mit Hilfe der analytischen Kategorie des Diskurses soll gezeigt werden, wie, warum und in welchen historischen Kontexten bestimmte Wissensformen hervorgebracht wurden und warum ausgerechnet diese sich konkretisierten und keine anderen.“ Wie gesagt, ist dies auch für den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit nicht zur Gänze erfassbar.

95 Die Aussage basiert rein auf der Analyse der christlich-iberischen Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert und bezieht sich auch ausschließlich auf diese. Sie soll nicht die „Convivencia“-These(n) unterminieren. Vgl. G. Bossong, Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur (C. H. Beck Wissen 2395), München 2010, S. 9–13.

96 Vgl. Haslinger, Diskurs, Sprache, Zeit, Identität (wie Anm. 89), S. 33 f.

Wenig überraschend ist in diesem Kontext, dass die Darstellung der „Anderen“ konsequenterweise auch ihre Identifikation ausmacht. Wenn sich nun ihre Darstellung ändert, so kann auch die ihnen zugetragene Identität nicht unwandelbar sein, sondern ist veränderlich und prozesshaft. Folglich sind Fremdidentifikation – und mit ihr Selbstidentifikation – durchaus diskursanalytische Untersuchungsgegenstände.[97] Die Analyse der zeitgenössischen historiographischen Texte wird denn auch bestätigen, dass Identitätsdiskurse stark an Geschichte geknüpft sind. Gerade die historische Darstellung ist ein Medium, in dem sich Identitätsdiskurse vollziehen können.[98] Johannes Fried stellte fest: „Jede Gesellschaft braucht ihre Gedächtnisträger, seien sie Sänger oder Erzähler, Schamanen oder Gelehrte, die nicht nur unterhalten, sondern vor allem Religion, Herrschaft, Recht und Sitte zu thematisieren wissen und dem Kollektiv eben auch eine Vergangenheit vor Augen stellen, mit der es sich identifizieren kann und die seine Gegenwart zu legitimieren vermag.“[99] Dasselbe wird anhand der hier untersuchten Texte bestätigt werden können. Identifikationen fußen auf Geschichte. Der Diskurs um Identitäten hängt ergo unmittelbar mit der Darstellung der Geschichte, also ihrem Narrativ und somit ihrer Konstruktion, zusammen.[100] Abermals sei Fried zitiert: „Das ist ein bezeichnender Umstand. Nicht irgendwelche Vergangenheiten wurden im Gedächtnis memoriert, sondern nur solche, welcher die Menschen in ihrer Gegenwart bedurften und an denen sie ein lebendiges Interesse hegten. Interessen aber sind kontextgebundene, instabile Phänomene. Zudem konnten ‚Herkunftssagen‘, wenn sie denn überhaupt auf vergangene Wirklichkeit zurückgriffen, naturgemäß erst einige Zeit nach dem zu erinnernden Geschehen komponiert werden, waren somit stets nachträgliche Konstrukte eines Zusammenhangs, den niemand in seinem Entstehen hätte verfolgen, gar besingen können – Konstrukte, deren Kompositionselemente in der aktuellen Gegenwart überzeugen mußten und somit jüngster Gegenwart entstammten. Jetzt Überflüssiges wurde rasch vergessen, Überholtes alsbald abgestoßen, Aktuelles sah sich dagegen in altertümliches Gewand gekleidet. Fremde Geschichte mußte eigene Geschichte werden, um zu überdauern.“[101] Exakt die hier beschriebenen Mechanismen werden anhand der folgenden Analysen nachvollziehbar werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass der auf biblische Elemente fokussierte Zugang zur christlich-lateinischen Historiographie in ihrem transkulturellen Kontext Vergleichsmöglichkeiten mit der Bibel, Schriften späterer kirchlicher Autoritäten und mit weiteren christlichen historiographischen Texten

---

97 Vgl. ebd., S. 37.

98 Vgl. D.-C. Martin, The Choice of Identity, in: Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture 1, 1 (1995), S. 5–20, hier S. 8. Siehe auch J. Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004, S. 85.

99 Ebd., S. 218.

100 Vgl. K. Eder, A Theory of Collective Identity. Making Sense of the Debate on a „European Identity“, in: European Journal of Social Theory 12, 4 (2009), S. 427–447, hier S. 429, 431 f.

101 Fried, Schleier der Erinnerung (wie Anm. 98), S. 270.

offenbart. Diese Vergleiche wiederum lassen eine diskursanalytische Betrachtung der für die vorliegende Arbeit ausgewählten historiographischen Texte zu, sodass sich vom achten bis zum zwölften Jahrhundert vollziehende Prozesse der Weltdeutung, Geschichtsdeutung sowie Selbst- und Fremdwahrnehmung teilweise rekapitulieren lassen.



I. ANALYSE

1. Byzantinisch-arabische Chronik

Mit der arabisch-berberischen Invasion weiter Teile der Iberischen Halbinsel auf Veranlassung der Umayyaden ging der Untergang des Westgotenreiches einher.[102] Ob es sich hierbei tatsächlich um einen rigorosen Bruch handelte, den der Tod König Roderichs markiert, oder doch um ein prozessuales Phänomen, bei dem es zumindest noch Nachfolger Roderichs gab, die dennoch das Ende des Westgotenreiches nicht verhindern konnten,[103] sei vorerst dahingestellt. Grundsätzlich kann mit dem Jahr 711 eine Zäsur angesetzt werden, die aus Sicht der politischen Geschichte vielleicht streitbar erscheinen mag, aus dem Blickwinkel der Geschichte der Historiographie jedoch – sofern keine bislang unbekannten Quellen auftauchen – legitim ist. Denn seitens iberischer, genauer christlich-iberischer Autoren liegen aus dieser politik-historisch streitbaren Zeitspanne zwischen Roderichs Tod und der Etablierung neuer christlicher Königreiche auf der Iberischen Halbinsel keine historiographischen Zeugnisse vor. Erst ab der Zeit dreißig Jahre nach der Invasion sind historiographische Texte überliefert.[104] Ergo kann im epochalen Sinne klar zwischen historiographischen Texten vor und nach der Invasion des Westgotenreiches unterschieden werden.

Da die Untersuchung sich eben diesen Texten aus der Zeit nach dem Fall des Westgotenreiches widmet, ist ihr Auftakt mittels der *Byzantinisch-arabischen*[105] und der *Mozarabischen Chronik*[106] der einzig mögliche Ausgangspunkt. Es gilt zu untersuchen, ob und wie sich biblische Elemente innerhalb die-

---

102 Vgl. L. Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1480). Reiche – Kronen – Regionen, Sigmaringen 1993, S. 24. Siehe auch R. Collins, The Arab Conquest of Spain. 710–797 (A History of Spain), Oxford / Cambridge 1994, S. 38 f.

103 Vgl. D. Claude, Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711–725), in: Historisches Jahrbuch 108, 2 (1988), S. 329–358, hier S. 356–358.

104 Vgl. J. E. López Pereira, Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754, Zaragoza 1980, S. 9. Während jedoch die Historiographie nicht seicht von der einen zur anderen Epoche gleitet, sondern nur aus der Zeit deutlich vor (mit Julian von Toledo) und dann erst dreißig Jahre nach 711 (mit den hier untersuchten Chroniken) historiographische Werke überliefert sind, so könnte diese vermeintliche Lücke eventuell durch die Konzilsakten überbrückt werden, was jedoch ein Abwenden von der Historiographie und somit von der Forschungsfrage bedeuten würde. Vgl. P. Linehan, History and the Historians of Medieval Spain, Oxford 1993, S. 66–73.

105 *Chronica anni 741 vel Chronica Byzantia Arabica*, in: Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24) (im Folgenden *Chr741*), S. 307–323. Die bis dato übliche Edition ist *Chronica Bizantina-arabica*, in: J. Gil (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. I (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita“ 28), Madrid 1973, S. 7–14. Zur Benennung siehe C. E. Dubler, Sobre la Cronica arabigo-bizantina de 741 y la Influencia bizantina en la Península Ibérica, in: Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios àrabes de Madrid y Granada 11 (1946), S. 283–349, hier S. 296.

106 *Chronica anni 754 vel Chronica Muzarabica*, in: Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24) (im Folgenden *Chr754*), S. 325–382.

ser Schriften identifizieren lassen. Ferner muss untersucht werden, sofern sich bibelexegetische Elemente in den Texten finden lassen, wie diese Passagen zu interpretieren sind und ob deren Verwendung und Formulierung womöglich über bibelexegetische Intentionen hinausgehen hin zu Modi der Identitätsfindung. Rückschlüsse auf die *causa scribendi* der jeweiligen Texte sind hierbei, wie auch bei allen später zu untersuchenden Schriften, erhofft und durchaus denkbar, jedoch nicht in jedem Fall zu garantieren.

Einführung, Forschungsstand und Quellenkritik

Die *Byzantinisch-arabische Chronik* wird meistens auf das Jahr 741 datiert.[107] Hierbei handelt es sich um ein Werk, das verglichen mit den übrigen Quellen dieser Untersuchung von recht geringem Umfang ist. Die Autorschaft des Urtextes wurde in der älteren Forschung einem zum Islam konvertierten Christen zugesprochen,[108] der sehr wahrscheinlich an der Ostküste der Iberischen Halbinsel[109] wirkte. Nordafrika[110] oder Syrien[111] wurden ebenfalls als Entstehungsorte disku-

---

107 Zur Datierung siehe Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 325 f. Siehe zur Argumentation für eine Datierung in das Jahr 743 J. C. Martín, Los *Chronica Byzantia-Arabica*. Contribución a la discusión sobre su atoría y datación, y traducción anotada, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 1 (juin 2006), Femmes et gouvernement. Gouverner en Castille au Moyen Âge: la part des femmes, in: <http://e-spania.revues.org/329> (Stand: 17.12.2015). Es findet sich in der Chronik kein Eintrag für die Zeit nach 724, bis auf eine Erwähnung des Kalifats von al-Walid II., die jedoch auch später hinzugefügt worden sein kann. Siehe C. Aillet, The Chronicle of 741, in: D. Thomas / B. Roggema (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600–900) (History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden / Boston 2009, S. 284–289, hier S. 284 f. In jedem Fall handelt es sich bei der *Chr741* um die erste christlich-iberische Chronik seit der westgotischen Historiographie. Vgl. C. Orcástegui / E. Sarasa, La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V–XIII (Historia, Serie menor), Madrid 1991, S. 124 f.

108 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 84. Siehe auch K. B. Wolf, Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain (Translated Texts for Historians 9), Liverpool 1999, S. 32, Anm. 47. Beide beziehen sich auf Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 330 f. Ferner R. Blanco Silva, Una Crónica Mozárabe a la que se ha dado en llamar *Arábigo-Bizantina de 741*: un comentario y una tradución, in: Revista de Filología de la Universidad de La Laguna 17 (1999), S. 153–168, hier S. 153.

109 Vgl. Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 331: „[…] un habitante del litoral levantino de la Península ibérica […]."

110 Vgl. L. Schwenkow, Die lateinisch geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch die Araber, Göttingen 1894, S. 12 f. Siehe auch Blanco Silva, Una Crónica Mozárabe (wie Anm. 108), S. 155.

111 Vgl. Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 296 f. Siehe auch T. Nöldeke, Epimetrum, in: T. Mommsen (Hrsg.), Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII,

tiert. Jedoch gibt es in der jüngeren Forschung auch Argumente für eine christliche Autorschaft.[112] Eine eigene Positionierung hierzu folgt weiter unten.

Die Chronik ist in vier Handschriften, die alle ins 16. Jahrhundert datiert werden, überliefert.[113] Eine dieser Kopien, erstellt von einem Pater Mariana, ist wahrscheinlich bei einem Brand zerstört worden.[114] Eine fünfte Handschrift wird zudem von Juan Gil in seiner neuesten Edition der Chronik thematisiert,[115] die nach Francisco Bautista jedoch eher der *Mozarabischen Chronik* zuzuordnen sei, was er anhand einer textuellen Gegenüberstellung argumentiert.[116]

Die Chronik zeichnet sich durch einen überwiegend nüchternen Schreibstil aus und ist inhaltlich auf die byzantinischen Herrscher des siebten und frühen achten Jahrhunderts sowie auf die Expansionsbewegungen des frühen Islam und der damit verbundenen Kalifen, ebenfalls bis ins achte Jahrhundert hinein, fixiert. Dabei macht die Betrachtung der arabischen Expansionsgeschichte den weitaus größten Teil aus, gefolgt von Geschehnissen in Byzanz und – vom Umfang her betrachtet scheinbar wenig bedeutend – den die Iberische Halbinsel betreffenden Ereignissen.[117] Thematisiert werden zumeist kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und den Sarazenen sowie Revolten und Bürgerkriege in beiden Lagern. Die Aufeinanderfolge von Herrschern spielt ebenso eine Rolle. Kulturelle Informationen oder womöglich Details zu bestimmten Bauprojekten, wie man sie später beispielsweise in der *Chronik Alfons' III.* liest,

---

Vol. II (Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum 11), Berlin 1894, S. 368 f.

[112] Vgl. Aillet, Chronicle of 741 (wie Anm. 107), S. 285. Ferner C. Cardelle de Hartmann, Der mozarabische Blick auf die Geschichte: Tradition und Identitätsbildung, in: Maser / Herbers, Die Mozaraber (wie Anm. 14), S. 39–63, hier S. 48 f. Siehe auch A. P. Bronisch, Religion ohne Namen? Die Wahrnehmung des Islam und andere „Mozarabismen" in christlichen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts, in: Maser / Herbers / Ferrari / Bobzin, Von Mozarabern und Mozarabismen (wie Anm. 14), S. 279–296, hier S. 283.

[113] Vgl. F. Bautista, Sobre los primeros textos historiográficos en Hispania después de 711. Las *Adnotationes* a los *Chronica Byzantia-Arabica* y su influencia, in: J.-P. Jardin / P. Rochwert-Zuili / H. Thieulin-Pardo (Hrsg.), Histoires, femmes, pouvoirs. Péninsula Ibérique (IXe–XVe siècle), Mélanges offerts au Professeur Georges Martin (Rencontres 368), Paris 2018, S. 55–79, hier S. 56 f.

[114] Vgl. Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 296. Siehe auch Schwenkow, Quellen zur Geschichte (wie Anm. 110), S. 8. Siehe zur handschriftlichen Überlieferung auch R. Furtado, Reassessing Spanish Chronicle Writing before 900: The Tradition of Compilation in Oviedo at the End of the Ninth Century, in: E. Kooper / S. Levelt (Hrsg.), The Medieval Chronicle, Vol. 11, Leiden / Boston 2017, S. 171–194, hier S. 174, 179 f.

[115] Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 47.

[116] Vgl. ebd.; demgegenüber Bautista, Primeros textos historiográficos (wie Anm. 113), S. 59–63.

[117] Vgl. Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 423 f.

spielen in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* keine Rolle. Sie hat daher eher einen militärisch-politischen Charakter.

Bezogen auf die Iberische Halbinsel bietet diese Chronik vergleichsweise wenige Informationen. Zu Beginn des Textes werden noch relativ komprimiert die Herrscherabfolgen der Westgotenkönige Reccared bis Swintila wiedergegeben.[118] Während sich die ersten drei Abschnitte – in der Nummerierung von Gils Edition von 2018 – und der fünfte Abschnitt der Chronik ausschließlich mit dem Geschehen auf der Iberischen Halbinsel befassen,[119] gehen die Abschnitte vier sowie sechs bis acht überhaupt nicht auf die Westgoten ein. Der neunte Abschnitt entspricht einem thematisch unabhängigen Einwurf in die Schilderung der Konflikte zwischen Byzanz und den Persern.[120] Der in der genutzten Edition als 14. Abschnitt nummerierte Satz ist die letzte in der Chronik auftauchende Notiz zu einem westgotischen Herrscher.[121] Nach ihr folgt nur noch eine Erwähnung der Westgoten – die Eroberung ihres Reiches durch Musa. Damit liegen insgesamt sieben Erwähnungen der Westgoten in diesem Werk vor – ein, verglichen mit den noch zu untersuchenden Quellen, sehr geringer Anteil. Der Rest des Werkes befasst sich mit byzantinischer und arabischer Geschichte seit dem frühen siebten Jahrhundert.

Nicht nur der auf die Westgoten bezogene Inhalt ist gering bemessen, auch die Datierung der Ereignisse wird nur sporadisch mittels der spanischen Era durchgeführt. Bis auf den ersten und den letzten die Westgoten betreffenden Eintrag – also Nummer 1 und 36 in der Edition von Gil – wird die spanische Era allen Absätzen vorangestellt, die sich inhaltlich mit den Westgoten befassen. Hinzu kommt Abschnitt 4, der sich zwischen zwei Passagen befindet, die sich mit den Westgotenkönigen auseinandersetzen, inhaltlich jedoch den oströmischen Kaiser Phokas behandelt.[122]

Diese merkwürdige Konstellation von eher beiläufigen Erwähnungen der Westgoten, die genau genommen auch nicht in den Gesamtzusammenhang der Thematik der Chronik passen, sowie die durchaus als unsystematisch zu bezeichnende Nutzung der spanischen Era machen mit Blick auf die Entstehung der Chronik stutzig. Ludolf Schwenkow vermutet aufgrund der, wenn auftretend, unpassenden und vor allem sonst nicht erscheinenden Nachrichten über die Westgoten, dass es sich dabei um spätere Interpolationen in einen ursprünglich

---

118 Vgl. *Chr741*, S. 309–312.

119 *Chr741*, Abs. 1–3, S. 309: *Reccaredus moritur anno regni XV expleto. Era DCXXXVIIII. post Reccaredum Liuua filius eius, ignobili siquidem matre progenitus, Gothis preficitur manetque in regno annis duobis. Era DCXLI. Wittericus regnum, quod a Liuuane tyranice inuaserat, sibi uindicat annis VII.; nam quia gladio operatus fuit, gladio periit. Mors quippe innocentis Liuuanis filii Reccaredi, inulta in illo non fuit; inter epulas enim prandii a suis est interfectus.* Ebd., Abs. 5, S. 309: *Era DCXLVIII Gundemarus post Witericum Gothorum in regno preficitur aani duobus.*

120 Vgl. ebd., Abs. 9, S. 310.

121 Vgl. ebd., Abs. 14, S. 312.

122 Vgl. ebd., Abs. 4, S. 309.

ohne Inhalte über die Westgoten bestehenden Text handle.[123] Dem schließt sich César E. Dubler an,[124] addiert jedoch hinzu, dass die Christen des südwestlichen Mittelmeeres durchaus eine intellektuelle Prägung durch Byzanz erfahren haben, was bisweilen mit Wissenstradierungen durch Prälaten, die wertvolle historiographische Schriften von Byzanz auf die Iberische Halbinsel brachten, zu begründen ist. Zum Teil sei es aber auch auf schiere Pragmatik zurückzuführen, da die byzantinischen Vorlagen schlicht und einfach nützlich für die Bewohner der Iberischen Halbinsel waren, sofern sie Geschichte niederschreiben wollten, die eine universale Perspektive einnimmt[125] oder die neuen Herrscher über das ehemalige Westgotenreich betrifft, die ihrerseits Auseinandersetzungen mit Byzanz hatten. Auch orale Überlieferungen sind nach Dubler nicht ausgeschlossen. Zum Teil vermutet er aber auch Einflüsse aus griechischen Chroniken, wie beispielsweise der ‚Chronica Constantinopolitana'.[126] Der Autor könnte also ein Bewohner der Iberischen Halbinsel gewesen sein, der sich bei der byzantinischen Historiographie bedient hat.

König Wichterich, Isidor und die Bibel

Es fällt auf, dass die wenigen sich auf die Westgoten beziehenden Passagen der Chronik von 741 nahezu identisch aus Isidors Gotengeschichte übernommen worden sind.[127] Diese kleinen Bestandteile der westgotischen Geschichtsschreibung sind aber für sich genommen kaum mit biblischen Inhalten versehen. Generell kann hier schon vorweg genommen werden, dass, verglichen mit späteren christlich-iberischen Chroniken, kaum biblische Elemente in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* zu finden sind, und wenn, lassen sie sich nur in den seltensten Fällen typologisch deuten. Dies könnte daran liegen, dass sich bestimmte Modi der Geschichtsdarstellung noch nicht etabliert hatten oder aber dieser Chronik andere Texte zugrunde lagen als späteren historiographischen Zeugnis-

---

[123] Vgl. Schwenkow, Quellen zur Geschichte (wie Anm. 110), S. 9 f.

[124] Vgl. Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 328.

[125] Vgl. ebd., S. 295 f., 327 f.; siehe auch J. N. Hillgarth, Historiography in Visigothic Spain, in: La Storiografia altomedievale. 10–16 aprile 1969, Tomo primo, Spoleto 1970, S. 261–311, hier S. 263–272, 278, 281–283, 308 f.

[126] Vgl. Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 327–329. Vgl. M. C. Díaz y Díaz, La historiografia hispana desde la invasion arabe hasta el año 1000, in: La Storiografia altomedievale. 10–16 aprile 1969, Tomo primo, Spoleto 1970, S. 313–343, hier S. 314. Ferner Collins, Conquest (wie Anm. 102), S. 55 f. Siehe auch Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 424, der eine „Spanish historiographical tradition" ebenfalls ablehnt.

[127] Tabellarische Gegenüberstellungen finden sich in Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 298–303, sowie bei Schwenkow, Quellen zur Geschichte (wie Anm. 110), S. 10. Siehe zudem die detaillierte Untersuchung von Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 615–627.

sen. Der Forschungsfrage des vorliegenden Buches folgend, werden die entsprechenden Textstellen hier dennoch analysiert.

Im dritten Abschnitt der Chronik wird über den Westgotenkönig Wichterich geschrieben: […] *nam quia gladio operatus fuit, gladio periit.*[128] Die Stelle ist Isidors Gotengeschichte entnommen, wo im 58. Kapitel über eben jenen Wichterich zu lesen ist: […] *quia gladio operatus fuerat, gladio periit.*[129] Diese Passage wiederum nimmt textuellen Bezug zum Matthäusevangelium: *tunc ait illi Iesus converte gladium tuum in locum suum omnes enim qui acceperint gladium gladio peribunt.*[130] Auf den ersten Blick scheint es sich hierbei um die Thematisierung von Vergeltung oder gerechter Strafe zu handeln. Betrachtet man jedoch die Position, an der diese Stelle in der Bibel verortet ist, so fällt schnell auf, dass sie möglicherweise eine ganz andere Bewandtnis hat. Die Passage entstammt der Darstellung der Gefangennahme Jesu und des Verrats durch Judas. Nachdem der Jünger mittels eines Kusses signalisiert hatte, wer derjenige sei, der festgenommen werden sollte, wurde Jesus von einer Judas begleitenden Schar ergriffen. Daraufhin zog ein Begleiter Jesu sein Schwert und schlug einem der Angreifer ein Ohr ab, worauf Jesus diesem seinen Verteidiger befahl, davon abzulassen, indem er den obigen Satz sprach. Es folgt eine Begründung, warum er seinen vermeintlichen Verteidiger daran hinderte, ihn vor der Gefangennahme zu bewahren: auf diese Weise würde die Schrift nicht erfüllt werden.[131] Die Erfüllung der durch die Propheten, also durch das Alte Testament, gegebenen Voraussagen müsse gewährleistet sein. Der Drang nach Erfüllung der Prophetien ist, wie im methodologischen Kapitel erwähnt,[132] das Fundament biblisch-typologischen Denkens.[133] Man könnte also nun geneigt sein, eine bewusste Anwendung

---

[128] *Chr741*, Abs. 3, S. 309.

[129] Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum ad a. DCXXIV*, in: T. Mommsen (Hrsg.), Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII, Vol. II (Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi 11), Berlin 1894, S. 268–295, hier Abs. 58, S. 291.

[130] Mt 26,52. Siehe auch Jer 15,2: *quod si dixerint ad te quo egrediemur dices ad eos haec dicit Dominus qui ad mortem ad mortem et qui ad gladium ad gladium et qui ad famem ad famem et qui ad captivitatem ad captivitatem.*

[131] Mt 26,54: […] *quomodo ergo implebuntur scripturae quia sic oportet fieri* […]; Mt 26,56: […] *hoc autem totum factum est ut implerentur scripturae prophetarum* […]. Vgl. Mt 5,17. Der Begleiter bleibt bei Matthäus unbenannt, wohingegen im Johannesevangelium deutlich wird, dass es sich dabei um Petrus handelt. Joh 18,10: *Simon ergo Petrus habens gladium eduxit eum et percussit pontificis servum et abscidit eius auriculam dextram erat autem nomen servo Malchus.*

[132] S. o., S. 24 f.

[133] Im Übrigen ist dies auch für die christliche Moral relevant, die sich nur durch Christi Tod und anschließender Auferstehung etablieren ließ. Vgl. L. Gentsch, Und immer stirbt ein bißchen Gott. Der Abschied vom Gottesstaat, Bd. II, Frankfurt am Main et al. 2000, S. 617–632, insbes. S. 622 f.: „Der Jesus-Genannte müßte für Gott sich strafen, also Gott sich selbst in Gestalt von Jesus. Es fehlt aber der Beweis für die Außenstehenden, daß dieser Jesus-Genannte der Erwählte Gott sei. […] Es braucht für die Außenstehenden den Beweis für diese Göttlichkeit des Jesus-Genannten, so daß sie ihm auch das Ende

dieser Passage, im Sinne einer Signalisierung von sich erfüllenden Prophetien, zu sehen. So, wie wir bei späteren Quellen tatsächlich das Element der Erfüllung biblischer Geschehnisse innerhalb der eigenen Geschichte der iberischen Christen feststellen können, könnte man hier nun einen Vorboten dessen vermuten. Das Aufkommen dieser Passage könnte folglich als Hinweis auf das Selbstverständnis der Zeitgenossen als Teilnehmer an einem Prozess der biblischen Erfüllung verstanden werden. Doch liegt dieser Zusammenhang nur über große Umwege vor und ist vielmehr Spekulation. Denn abgesehen von ihrem biblischen Bezug gibt diese Passage doch auch ein schlichtes Faktum mit moralisch-politischer Konsequenz wieder: ein offenbar durch einen Gewaltakt an die Macht gekommener König fällt durch das Schwert. Bei der auffälligen Nüchternheit sowie der schlichten Wiedergabe politisch relevanter Kampfhandlungen und der recht farblosen Aneinanderreihung von Herrschern, wie wir sie der *Byzantinisch-arabischen Chronik* entnehmen, ist dieser 58. Abschnitt aus Isidors Gotengeschichte sicher als ein passender und zweckdienlicher Passus aufgefasst worden, für dessen Verwendung nicht zwingend ein biblisch-typologischer Hintersinn unterstellt werden muss. Zudem wäre dies die einzige Stelle in der Chronik, an der dergleichen vorgefunden würde. Während also der im schwenkowschen Sinne ursprüngliche Text frei von biblischer oder halbbiblischer Typologie ist, kann auch von dem um die wenigen iberischen Informationen vermeintlich erweiterten Text nicht gesagt werden, dass er einen konkreten biblischen Bezug hat. Die westgotische Historiographie – hier namentlich Isidor –, die für sich schon biblische Bezüge aufweist, erscheint in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* vielmehr als praktische Hilfe denn als Fundgrube biblischer Entsprechungen und ist somit auch kein Gradmesser für eine dem Text inhärente Bibelexegese.

Mohammed in der *Byzantinisch-arabischen Chronik*

Durch kleinere Passagen, die sich mit dem Propheten Mohammed befassen, wird die *Byzantinisch-arabische Chronik* aber durchaus zu einem Zeugnis zeitgenössischer Fremdwahrnehmung. Einen Bibelbezug kann man diesen Textabschnitten jedoch nicht attestieren. Das erste Beispiel zeugt von einer positiven Bewertung Mohammeds und somit eines – zeitgenössisch-politisch betrachtet – Gegners des Christentums. Im 13. Abschnitt der Chronik lesen wir: […] *supra ipsos* [die Sarrazenen, Anm. d. Verf.] *principatum tenente Mahmet nomine, de tribu illius gentis nobilissima natus, prudens admodum uir et aliquantorum futurorum prouisor gestorum.*[134] Mohammed, der Anführer der Sarazenen, welche wiederum später in der Chronik als diejenigen benannt werden, die den Fall des

---

der Buße […] und des schlechten Gewissens glauben können. Es braucht ein Wunder. Der Jesus-Genannte weicht nun dem Kreuz nicht mehr aus, sondern er sucht es: Das ist der Aspekt der besagten Selbstkasteiung des Richters. […] Jesus weiß endlich um sein Kreuz, und er weicht ihm nicht aus: Er sucht es auf!“

[134] *Chr741*, Abs. 13, S. 312.

Westgotenreiches verursachten,[135] wird also als ein kluger Mann, der von einem vornehmen Stamm dieses Volkes geboren wurde, beschrieben. Hier findet sich offenbar eine Sympathiebekundung gegenüber Mohammed. Zudem wird er als Vorherseher großer zukünftiger Taten bezeichnet, was ihn gewissermaßen zum Propheten macht.[136]

Mohammed findet noch einmal im 17. Abschnitt Erwähnung, wo die zehn Jahre seiner Herrschaft[137] erwähnt werden und darauf hingewiesen wird, dass er bis in die Gegenwart des Autors von den Sarazenen Verehrung als deren Prophet und Bote Gottes erfährt und dies von ihnen auch schriftlich fixiert wurde: *Predictus princeps Sarracenorum Mahmet expletis regni sui annis X, uite finem accepit. Hic primatum tenet Mahmet et regnabit annis decem. Quem hactenus tanto honore et reuerentia colunt, ut Dei apostolum et prophetam eum in omnibus sacramentis suis esse scriptisque adfirment.*[138]

Wenngleich auffällt, dass Mohammed bei Erwähnungen in der Chronik nicht negativ dargestellt wird, so sticht dennoch ins Auge, dass der Autor sich selbst bei der Verehrung Mohammeds auszuschließen scheint. Die Verben im 17. Abschnitt stehen stets in dritter Person Plural. Sie – die anderen – sind es, die Mohammed als Propheten verehren. Entweder sehen wir hierin eine Abgrenzung des Autors von denjenigen, die Mohammed verehren, wodurch die These, er sei zum Islam konvertiert, entkräftet würde,[139] oder wir sehen darin eine ethnische Unterscheidung, bei der er noch immer zum Islam konvertiert sein könnte, sich jedoch von den Sarazenen als ethnischer Gruppe abgrenzt. Er wäre dann ein nicht sarazenischer Anhänger Mohammeds und könnte darauf hinweisen, dass *auch* die Sarazenen Mohammed verehren. Doch auch dieses Argument kann entkräftet werden, beachtet man die Argumentation von Robert G. Hoyland, wel-

---

135 Vgl. ebd., Abs. 36, S. 320.

136 Vgl. Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 331. Vgl. zur Darstellung Mohammeds in den frühesten Chroniken nach dem Fall des Westgotenreiches J. E. López Pereira, Textos y contextos de las primeras impresiones sobre los árabes en la Península ibérica, in: J. Martínez Gázquez / Ó. de la Cruz Palma / C. Ferrero Hernández (Hrsg.), Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico, Barcelona, 7–10 de septiembre de 2009 (Millenario medieval 92), Firenze 2011, S. 891–900, hier S. 896. Siehe auch M. Di Cesare, The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 26), Berlin / Boston 2012, S. 12.

137 Beziehungsweise der Tod Mohammeds zehn Jahre nach der Hidschra. Vgl. P. Ortag, Islamische Kultur und Geschichte. Ein Überblick, Dresden 2010, S. 60–64. Siehe auch A. T Khoury, Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch, Freiburg 1990, S. 40.

138 *Chr741*, Abs. 17, S. 313.

139 Vgl. C. Cardelle de Hartmann, The Textual Transmission of the Mozarabic Chronicle of 754, in: Early Medieval Europe 8 (1999), S. 13–29, hier S. 16. Siehe auch Collins, Conquest (wie Anm. 102), S. 62 f. S. o., S. 44. Ferner Cardelle de Hartmann, Blick (wie Anm. 112), S. 50.

cher der Auffassung ist, dass „[…] no Muslim would portray the rise of Islam as a rebellion, and surely no convert would refrain from passing some comment upon this newly adopted faith“.[140] Alexander Pierre Bronisch unterstützt dies mit folgender Aussage: „Ein Muslim, zumal wenn es sich um einen Konvertiten handelt, würde auf jeden Fall seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime und somit sein Einverständnis mit der Verehrung Mohammeds betonen. Doch der Autor zeigt Distanz, wenn er von der Verehrung Mohammeds durch die ‚Sarazenen' berichtet.“[141]

Warum aber tritt keine offene Kritik an Mohammed zutage? Womöglich, weil man eine plakative Konfrontation mit den neuen Machthabern vermeiden wollte und viel lieber mit versteckten, aber doch für Christen verständlichen Hinweisen innerhalb des Textes an die kontinuierliche Erbauungsfähigkeit der christlichen Kirche erinnern und in ihr Hoffnung, seelischen Halt verorten wollte.[142] Es könnte sich bei dem Autor also um einen Christen handeln, der jedoch mit einer gewissen diplomatischen Vorsicht zu Werke ging. Dies wäre auch mit der These von José Carlos Martín vereinbar, der vermutet, der christliche Autor habe die Chronik für einen hochrangigen „Moslem“ geschrieben.[143]

Weitere Beispiele biblisch konnotierter Fremdwahrnehmung

Der Tod des Umar ibn al-Chattāb wird in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* mittels biblischem Vokabular beschrieben. Die Chronik schildert im Grunde kommentarlos die militärischen Erfolge dieses *Hismahelitarum dux* und gibt dann auf schon geradezu trockene Art und Weise folgende Angabe zu dessen Tod: *decem explicitos annos regni sui, a quodam seruo orationi instans occusis est*.[144] Umar wurde erschlagen, während er betete. Die Formel *orationi instans* wird von Juan Gil als neutestamentlich identifiziert[145] und findet sich dreimal, allerdings nie in dieser grammatikalischen Form, im Neuen Testament.[146] Ein typologischer Zusammenhang ist nicht denkbar, da die Figur Umar typologisch nicht mit dem Neuen Testament in Einklang gebracht werden kann. Ebenso wenig bieten die jeweiligen Passagen des Neuen Testaments eine sinnvolle Ver-

---

140 Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 425. Das auf rebellierende Weise vorgehende Volk der Sarrazenen wird erwähnt in *Chr741*, Abs. 12, S. 311: *Septimo ante dicti principis anno Sarraceni rebellantes Romanorum prouinciarum infesti furtim magis quam publicis obreptionibus stimulant.*

141 Bronisch, Religion ohne Namen (wie Anm. 112), S. 283.

142 Vgl. ebd., S. 289, wo Bronisch diese Taktik dem Autor der *Chr754* attestiert. Prinzipiell funktioniert dies m. E. auch für *Chr741.*

143 Vgl. Martín, Los *Chronica Byzantia-Arabica* (wie Anm. 107), § 12.

144 *Chr741*, Abs. 21, S. 314.

145 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 486, 517 f.

146 Apg 6,4: *nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus*; Röm 12,12: *spe gaudentes in tribulatione patientes orationi instantes*; Kol 4,2: *orationi instate vigilantes in ea in gratiarum actione.*

knüpfung mit der Erzählung der Chronik an dieser Stelle. Deutlich wird allerdings, dass dem Gebet eine besonders wichtige Rolle beigemessen wird und ergo der Tod während des Gebets als besonders schwerwiegend zu deuten ist. Letztlich kann durch diese Wortwahl die Unglückseligkeit Umars verdeutlicht werden.

An späterer Stelle wird die Stadt Mekka mit einer beiläufigen Referenz zum Alten Testament erwähnt. In Mekka habe sich nach Auffassung der Sarazenen das Haus oder die Heimat (*domum*) Abrahams befunden: […] *apud Maccam, Abrahae, ut ipsi putant, domum* […].[147] Dieser Nebensatz, der das Alte Testament nur spärlich tangiert, scheint jedoch wieder den Autor von denjenigen, die glauben, Abrahams Heimat sei Mekka gewesen, abzugrenzen. Mit *putant* liegt abermals 3. Person Plural vor. Sie – die anderen – glauben, Mekka sei die Heimat Abrahams. Jenseits der schieren Erwähnung Abrahams liegt in diesem Abschnitt keine weitere Beziehung zur Bibel vor.[148] Es lässt sich ergänzen, dass ein sich auf die Abstammung zu Abraham berufender Christ sicherlich nicht ausgerechnet Mekka als *domum* des Stammvaters ansehen würde.[149]

Die Eroberung des Westgotenreiches wird recht knapp erwähnt. Der Kalif al-Walid habe durch seinen Heerführer Musa dieses von alters her gefestigte Königreich angegriffen und bezwungen und, nachdem es niedergeworfen war, tributpflichtig gemacht.[150] Relevanz hat die Eroberung des Westgotenreiches für eine typologische Deutung vor allem bei späteren Texten. An dieser Stelle ist eine solche Interpretation nicht nachzuweisen.

Juan Gil verweist noch auf eine mögliche Verbindung zur Bibel in Abschnitt 38. Dort wird die Herrschaft Suleimans beschrieben. Er habe die Stadt Pergamon mit „Feuer und Schwert" (*igne gladioque*) zerstört.[151] Gil sieht hierin

---

147 *Chr741*, Abs. 34, S. 319. Der Koran trifft diesbezüglich nur eine vage Aussage: *Der Koran*. Arabisch – deutsch, Istanbul 2013, S. 260, Sure 14,37: „O unser Herr! Siehe, ich habe einen Teil meiner Nachkommenschaft in einem unfruchtbaren Tal bei Deinem unverletzlichen Hause angesiedelt." Der „Teil der Nachkommenschaft" ist Abrahams Sohn Ismael, in dessen genealogischer Folge sich die Muslime sehen. Vgl. M. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (Kröners Taschenausgabe 460), Stuttgart 2004, S. 184 f.

148 Vgl. Thomas, Frühe spanische Zeugnisse (wie Anm. 14), S. 148 f., der darauf hinweist, dass mit „Macca" hier auch der Ort „Bakka" nördlich von Bagdad, der schon immer als Heimat Abrahams angesehen wurde, gemeint sein kann. In diesem Falle würden die Muslime Abraham nicht an einem anderen Ort als die Juden und Christen beheimaten und würden somit auch keinem Fehler erliegen. Zugleich räumt Thomas ebd. ein, dass davon „der Schreiber der Chronik natürlich noch nichts geahnt" habe.

149 Vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 15–18.

150 *Chr741*, Abs. 36, S. 320: *In occiduis quoque partibus regnum Gothorum, antiqua soliditate firmatum, apud Spanias per ducem sui exercitus nomine Muse adgressus edomuit et regno ablato uectigales fecit.*

151 *Chr741*, Abs. 38, S. 321: *Qui mox fines Asie ciuitatem, bello impetitam, seductione deceptam, igne gladioque finiuit, reliquos exercitui partiri censuit.*

eine Bezugnahme zu Genesis 22,6.[152] Diese Passage gehört zur Geschichte von Abraham und Isaak und spielt sich kurz vor der letztlich vereitelten Opferung Isaaks ab. Das knapp verhinderte Brandopfer Isaaks mit der tatsächlichen Zerstörung einer Stadt typologisch gleichzusetzen, lässt sich nicht begründen. Vielmehr scheint hier biblischer Sprachduktus in die Geschichtsschreibung eingeflossen zu sein, der nicht explizit auf eine biblische Interpretation abzielt.

Was bezüglich der Wahrnehmung der Araber auffällt, ist die Beschreibung vom Aufstieg Mohammeds und seiner Religion vor dem steten Hintergrund negativ konnotierter politischer Ereignisse in Byzanz wie im Westgotenreich.[153] Hierin könnte eine biblisch-typologische Verfahrensweise erkennbar sein, wie Bronisch bemerkt: „Das entspricht dem alttestamentlichen und christlichen Konzept der Feinde als Strafe und Geißel Gottes, nicht aber dem Selbstverständnis des Islam, der seinen Herrschaftsanspruch nicht von solchen Überlegungen herleitet und solcher Rechtfertigung für seine Eroberungen nicht bedarf“[154] – womit er ein weiteres Argument gegen die Autorschaft eines Konvertiten liefert. Allerdings ist darin allein nicht zwingend eine Darstellung der Eroberer als Strafe zu sehen. Hierfür wäre durchaus eine Begrifflichkeit von „Sünde“ und „Strafe“ notwendig, welche erst spätere Texte beinhalten, die im Verlauf der vorliegenden Untersuchung noch thematisiert werden.

Ethnonyme in der *Byzantinisch-arabischen Chronik*

Ein Blick auf die quantitative Verwendung der Ethnonyme lässt ebenfalls Rückschlüsse auf die Wahrnehmung der „Anderen“ durch die Chronisten zu, wenngleich eine solche Quantifizierung methodologisch nicht ungefährlich ist, wie es insbesondere im Synthese-Teil der vorliegenden Untersuchung nachvollziehbar ist.[155] Bei insgesamt 25 Nennungen von Ethnonymen in der *Byzantinisch-ara-*

---

[152] Gen 22,6: *tulit quoque ligna holocausti et inposuit super Isaac filium suum ipse vero portabat in manibus ignem et gladium cumque duo pergerent simul*. Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 487.

[153] Vgl. Martín, Los *Chronica Byzantia-Arabica* (wie Anm. 107), § 13. Vgl. López Pereira, Textos y contextos (wie Anm. 136), S. 896, 898. Siehe auch Bronisch, Religion ohne Namen (wie Anm. 112), S. 283.

[154] Ebd., S. 283 f.

[155] Hierbei orientiere ich mich nur an der tatsächlichen Verwendung von Ethnonymen oder Gruppenbezeichnungen im strengen Wortsinn und nicht an geographischen Begriffen. Man wird beispielsweise feststellen, dass das Ethnonym *Arabes* nicht in der Chronik auftaucht, wohl aber die geographische Bezeichnung *Arabia*, die freilich nicht in die Betrachtung einfließt. Hinsichtlich der folgenden Untersuchung der Ethnonyme unterscheidet sich meine Zählung teilweise von D. Oliver Pérez, Sarraceno: su Etimología e Historia, in: Al-qantara. Revista de estudios árabes 15, 1 (1994), S. 99–130, hier S. 112–114. Ebenfalls kann die tabellarische Darstellung von López Pereira, Textos y contextos (wie Anm. 136), S. 895, herangezogen werden, von der sich die hier durchgeführte Zählung bisweilen auch unterscheidet. In diesem Aufsatz weist López Pereira seine Zählung nicht nach, weswegen nicht nachvollziehbar ist, wie die Unter-

bischen Chronik wird die Bezeichnung *Sarraceni* mit 20 Erwähnungen deutlich bevorzugt.[156] Der Chronist geht nirgends auf die Wahl oder die Bedeutung dieser Benennung ein. An zweiter Stelle befindet sich das Ethnonym „Ismaeliten“ mit drei Nennungen.[157] Dieses wird in der Chronik synonym mit der Volksbezeichnung „Sarazenen“ verwendet, was einerseits durch die Beschreibung des Kalifen Umar ibn al-Chattāb als Anführer der Sarazenen *und* der Ismaeliten deutlich wird,[158] andererseits durch die Formulierungen, dass im 23. Kapitel Uthmān ibn ʻAffān der Anführer der Sarazenen wird und anschließend im 24. Kapitel von Muʻawiya I. in der Herrschaft über das Volk der Ismaeliten abgelöst wird.[159] Auch die Wahl und Bedeutung dieses Ethnonyms findet in der Chronik keine Erläuterung. Der Wissenshintergrund der biblischen Geschichte von Abraham und seinen Söhnen im Buch Genesis ist hier allerdings sehr wahrscheinlich. Dieser wird unten bei der Untersuchung der Ethnonyme in der *Mozarabischen Chronik* näher untersucht. Schließlich werden noch die Mauren erwähnt, die jedoch durch den Chronisten von den Sarazenen-Ismaeliten unterschieden werden, was deutlich wird, wenn sie im 24. Kapitel von Abdullah, einem Feldherrn Muʻawiyas, bekämpft werden.[160]

Das Ethnonym „Chaldäer“ wird einmal erwähnt, jedoch nur in Bezug auf die Stadt Ur, die als „Stadt der Chaldäer“ benannt wird.[161] Das Ethnonym „Chaldäer“ steht hier jedoch nicht in Verbindung mit dem Handlungsstrang der Chronik, sondern scheint der geographischen Bezeichnung von Ur anzugehören. Interessant ist allerdings, dass eine identische Bezeichnung der Stadt bereits dreimal im Buch Genesis auftaucht.[162] Eine typologische Deutung lässt sich in

---

schiede zustande kommen. Fakt ist, dass er sich auch von den Zählungen Oliver Pérez’ unterscheidet.

156 Vgl. *Chr741*, Abs. 12, S. 311; Abs. 13, S. 312; Abs. 16, S. 312; zweimal Abs. 17, S. 313; Abs. 19, 313; Abs. 21, S. 314; zweimal Abs. 23, S. 314 f.; Abs. 24, S. 315; Abs. 27, S. 316; zweimal Abs. 31, S. 317 f.; Abs. 36, S. 320; Abs. 39, S. 321; Abs. 40, S. 321; zweimal Abs. 41, S. 322; Abs. 42, S. 323; Abs. 43, S. 323.

157 Vgl. ebd., Abs. 21, S. 314; Abs. 24, S. 315; Abs. 31, S. 318.

158 Ebd., Abs. 21, S. 314: *Hamer Sarracenorum sue nationis cohortes ad bellandum uniuersis prope Orientalium et Occidentalium nationibus experientissimo more dixerit.* […] *Hamer, Hismahelitarum dux, oppidum condere iussit* […].

159 Ebd., Abs. 23, S. 314: *Sarracenorum principatum Etheman sue gentis suscepit* […]. Dazu ebd., Abs. 24, S. 315: *Sed mox Moabia eius sortitus est sedem regnatque annos XXV. Sed quinque ex his annis cum suis bella ciuilia gessit, uiginti uero, omnes plebes Ysmahelitarum obedientes, summa cum felicitate peregit.*

160 Ebd.: *Per ducem quoque Habedella nomine* […] *multa acta sunt.* […] *Preparata igitur certamina, ilico in fugam Maurorum acies uersa est* […]. Vgl. J. A. Coope, The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion, Lincoln / London 1995, S. 5.

161 *Chr741*, Abs. 34, S. 319: […] *Maccam* […]*, que inter Vr Caldeorum et Carras, Mesopotamie urbem, in heremo adiacet* […].

162 Gen 11,28: *mortuusque est Aran ante Thare patrem suum in terra nativitatis suae in Ur Chaldeorum*; Gen 11,31: […] *et eduxit eos de Ur Chaldeorum* […]; Gen 15,7: *dixitque*

diesem Zusammenhang jedoch nicht ausmachen. Es handelt sich wohl um eine ethnisch-geographische Referenz biblischen Ursprungs, die sich jedoch nicht auf eine zeitgenössische Gruppe bezieht, sondern eigens der Spezifizierung der Stadt Ur dient.

Es bleibt festzuhalten, dass die *Byzantinisch-arabische Chronik* hinsichtlich der in ihr enthaltenen biblischen Elemente eher irrelevant ist. Ferner steht sie unter weitaus größerem Einfluss arabischer beziehungsweise byzantinischer Geschichtsschreibung[163] als westgotischer. Was an Elementen Letzterer vorzufinden ist, hat sporadischen Charakter und keinen direkten biblischen Bezug. Die einzige Passage, die eine Verbindung zum Neuen Testament herstellt, wirkt vielmehr aus praktischen, denn aus religiösen Gründen eingefügt. Die Erwähnung der alttestamentlichen Figur des Abraham bietet keinerlei biblisch-typologische Aspekte. Eine christliche Autorschaft ist wahrscheinlicher, als eine muslimische.

---

ad eum ego Dominus qui eduxi te de Ur Chaldeorum ut darem tibi terram istam et possideres eam.

[163] Vgl. Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 324–337. Siehe auch Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 424 f.

2. Mozarabische Chronik

Weitaus gehaltvoller als die *Byzantinisch-arabische Chronik* im Hinblick auf die hier verfolgte Fragestellung ist hingegen die *Mozarabische Chronik*[164] von 754. Hierbei handelt es sich um ein Werk von deutlich größerem Umfang als die *Byzantinisch-arabische Chronik*. Wenngleich sich viele Themen und sogar ganze Passagen aus der *Byzantinisch-arabischen Chronik* in der *Mozarabischen Chronik* wiederfinden, ist die Darstellungsweise der Geschichte in Letzterer deutlich ausdifferenzierter. Dieser Umstand, aber auch der Fakt, dass es sich um einen viel längeren Text handelt, haben zur Folge, dass sich schon merklich mehr biblische Elemente in ihr finden als in der ihr vorangegangenen Chronik.

Einleitung, Forschungsstand und Quellenkritik

Laut Kenneth Baxter Wolf befindet sich die Chronik in der Schreibtradition des Johannes von Biclaro und könne deswegen als eine Fortsetzung von dessen Chronik verstanden werden.[165] Für die weitere Betrachtung ist womöglich Wolfs Einschätzung ein guter Hinweis, dass „[…] the *Chronicle of 754* seems to have been conceived as an attempt to bring the universal chronicle up to date. Its author began where Isidore left off, but patterned his own continuation on the fuller treatments of John of Biclaro and his predecessors".[166]

Von den Codices, in denen die Chronik überliefert ist, befinden sich die beiden wichtigsten in Madrid, datiert auf das dreizehnte Jahrhundert, und gewissermaßen auf London und Madrid aufgeteilt – bei Letzterem handelt es sich um insgesamt sechs Blätter, die wohl auch, vermutlich aus dem neunten Jahrhundert stammend, die älteste Überlieferung dieser Chronik sind.[167] Daneben muss noch ein verschollener, aber vermutlich dem in Madrid sehr ähnlicher Codex genannt

---

[164] *Chr754*, S. 325–382. Die bis dato übliche Edition ist *Crónica Mozárabe de 754*, in: J. E. López Pereira (Hrsg.), Crónica Mozárabe de 754. Edición crítica y traducción (Textos Medievales 58), Zaragoza 1980 (im Folgenden *Crónica Mozárabe de 754*), S. 23–128. Eine etwas ältere Edition ist *Chronica Mvzarabica*, in: Gil, Corpus Scriptorum Muzarabicorum (wie Anm. 105), S. 15–54. Zur Benennung siehe C. Sánchez-Albornoz y Menduiña, Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII, in: Ders. (Hrsg.), En torno a los orígines del feudalismo, Bd. 2,1, Los árabes y el régimen prefeudal carolingio (Temas 1), Mendoza 1942, S. 23–33, hier S. 23 f.

[165] Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 25. Selbiges gilt aber auch für die *Byzantinisch-arabische Chronik*, wie bereits M. C. Díaz y Díaz, La transmisión textual del Biclarense, in: Analecta Sacra Tarraconensia 35 (1962), S. 57–76, hier S. 65–68, nachweisen konnte.

[166] Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 25.

[167] Vgl. Cardelle de Hartmann, Textual Transmission (wie Anm. 139), S. 19 f. Siehe zur Genealogie der Handschriften A. M. Sales Montserrat, Estudios sobre el Latín Hispánico. La crónica Mozárabe de 754, Barcelona 1977, S. 5 f.

werden – der sogenannte ‚Alcobaciensis'.[168] Spätere Interpolationen in den Text behandeln Ann Christys und José Eduardo López Pereira.[169]

Wie auch schon bei der *Byzantinisch-arabischen Chronik*, finden wir bei der *Mozarabischen Chronik* eine parallele Darstellung der byzantinischen und arabischen Geschichte seit dem frühen siebten Jahrhundert. Zahlreiche Aussagen stimmen sogar mit der *Byzantinisch-arabischen Chronik* überein.[170] Somit nehmen beide Geschichtswerke denselben historischen Ausgangspunkt ein, sofern man von einer späteren Interpolation der Inhalte über die Westgoten in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* ausgeht. Wobei zu bemerken ist, dass auch diese Inhalte mit dem frühen siebten Jahrhundert ansetzen.

Der Einfluss der *Byzantinisch-arabischen Chronik* auf die *Mozarabische Chronik* ist nicht zu leugnen.[171] Hinzu kommt aber auch spätantik-frühmittel-

---

168 Vgl. ebd., S. 21–25.

169 Vgl. A. Christys, The Transformation of Hispania after 711, in: H.-W. Goetz / J. Jarnut / W. Pohl (Hrsg.), Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World (The Transformation of the Roman World 13), Leiden / Boston 2003, S. 219–240, hier S. 221 f.; J. E. López Pereira, Transmisión e interpolación en los textos historiográficos latinos medievales, in: Calamus Renascens. Revista de humanismo y tradición clásica 11 (2010), S. 107–118.

170 Vgl. Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 612–627. Gleich zu Beginn der Chroniken beispielsweise liegen identische Sätze vor, sofern man annimmt, dass die hispanischen Informationen von *Chr741* später interpoliert worden sind. *Chr741*, Abs. 6, S. 309: *Era DCXLVIIII Romanorum LVI*⟨I⟩ *Eraclius imperio coronatur* […]. Dem gegenüber *Chr754*, Abs. 1, S. 327: *Era DCXLVIIII Romanorum LVII Eraclius imperio coronatur*. Hier unterscheidet sich jedoch die Zählung der byzantinischen Herrscher.

171 Eine tabellarische Gegenüberstellung der übereinstimmenden Passagen zwischen beiden Chroniken findet sich bei Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 298–320. Ferner Blanco Silva, Una Crónica Mozárabe (wie Anm. 108), S. 155. Siehe auch Cardelle de Hartmann, Textual Transimission (wie Anm. 139), S. 28. Die präziseste Darstellung dessen findet sich im Fußnotenapparat der Übersetzung der *Chr741* von Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 612–627. Hier ist allerdings auch auf Cardelle de Hartmann, Blick (wie Anm. 112), S. 47 f., zu verweisen: „‚Chronica Byzantia-Arabica' und ‚Chronica Muzarabica' haben einige Parallelstellen; in ihnen gibt die ‚Chronica Muzarabica' mitunter richtige chronographische Angaben, wo die ‚Chronica Byzantia-Arabica' irrt. Dies zeigt, dass der Verfasser des jüngeren Werkes (der ‚Chronica Muzarabica') das ältere nicht als Quelle benutzt hat, sondern dass beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgegriffen haben, die wohl bereits in lateinischer Sprache zu lesen war." Diese Konklusion ist m. E. nicht gerechtfertigt. Der Autor von *Chr754* kann durchaus *Chr741* genutzt, jedoch die chronographischen Angaben verändert haben. Ebenso kann dies für die Nutzung der „gemeinsamen Quelle" zutreffen. Zudem ist dieser Schluss ausschließlich auf die Betrachtung der chronographischen Angaben gestützt und ignoriert sprachliche Übereinstimmungen. Zugegeben, diese könnten aus der „gemeinsamen Quelle" resultieren, dennoch halte ich die Formulierung, dass der Autor von *Chr754* die frühere *Chr741* nicht genutzt habe, für vorschnell. In Fragen der Chronographie hatte der Autor möglicherweise auf andere Quellen zurück-

alterliche Historiographie der Iberischen Halbinsel, die sich auf den Text ausgewirkt zu haben scheint.[172] Ebenso steht die *Mozarabische Chronik* in Tradition zu den altvorderen Historiographen Sextus Iulius Africanus, Eusebius von Caesarea und Hieronymus.[173] Sie wurde sogar in einem Kompendium diesen Autoren beigefügt und hat zweifelsfrei auch Einfluss auf spätere historiographische Schriften genommen.[174] Nicht unerheblich ist auch der Einfluss der Akten einiger auf der Iberischen Halbinsel abgehaltener Konzilien, wie ihn schon López Pereira herausgearbeitet hat.[175] Mitteilungen über Vorkommnisse im Byzantinischen Reich, bei denen die Perser oder Sarazenen involviert waren, finden sich auch in der *Mozarabischen Chronik*, wodurch eine geschichtliche Verwobenheit vom Byzantinischen Reich und dem Westgotenreich suggeriert wird.

Die Chronik ist nach ihrem letzten mit einer Jahreszahl versehenen Eintrag benannt.[176] Der Autor wirkte vermutlich in Toledo, könnte aber auch aus der Gegend um Murcia stammen.[177] Wolf tendiert dazu, den Autor in Córdoba zu verorten, da in der Chronik Himmelsphänomene beschrieben werden, die sich

---

greifen können. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass er *Chr741* nicht nutzte. Siehe zuletzt F. González Muñoz, Un perfíl para el autor de la Crónica Mozárabe de 754, in: Collectanea Christiana Orientalia 15 (2018), S. 31–48, hier S. 37–39. Insbesondere hat Bautista, Primeros textos historiográficos (wie Anm. 113), S. 60–78, den Einfluss der *Chr741* auf die *Chr754* und die asturische Historiographie beschrieben.

172 Vgl. Cardelle de Hartmann, Textual Transmission (wie Anm. 139), S. 18, die sich hierbei auf die einschlägige Studie von López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 14–16, 49–53, sowie auf A. Moure Casas, En torno a las fuentes de la Crónica Mozárabe, in: Hvmanitas. In honorem Antonio Fortán, Madrid 1992, S. 351–363, stützt.

173 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 85. Siehe auch Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 24. Bezüglich Eusebius lässt sich ergänzen, dass von ihm das Konzept stammt, die eigene Gegenwart innerhalb der Heilsgeschichte zu positionieren. Vgl. A. Funkenstein, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters (Sammlung Dialog 5), München 1965, S. 31 f.; ferner C. Kelly, The Shape of the Past: Eusebius of Caesarea and Old Testament History, in: Ders. / R. Flower / M. S. Williams (Hrsg.), Unclassical Traditions, Vol. 1: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity (Cambridge Classical Journal, Supplementary Vol. 34), Cambridge 2010, S. 13–57, hier S. 13 f. Dieses Konzept wird, wie sich zeigen wird, auch in *Chr754* angewendet. Siehe ferner zum syrischen Einfluss auf die Chronik Díaz y Díaz, La historiografia hispana (wie Anm. 126), S. 315. Siehe auch Christys, Hispania after 711 (wie Anm. 169), S. 223; López Pereira, Transmisión e interpolación (wie Anm. 169), S. 110 f., 113.

174 Vgl. Cardelle de Hartmann, Textual Transmission (wie Anm. 139), S. 25–29.

175 Vgl. López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 83–92.

176 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 84, Anm. 190. Siehe *Chr754*, Abs. 77, S. 380: *Fiunt igitur ab exordio mundi usque in eram ceptam septigentesimam nonagesimam secundam* […]. Die Era 792 entspricht dem Jahr 754 n. Chr. Ferner Christys, Hispania after 711 (wie Anm. 169), S. 219.

177 Vgl. Cardelle de Hartmann, Textual Transmission (wie Anm. 139), S. 18 f. Siehe auch Lópes Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 13–16. L. Vázquez de Parga,

zu den angegebenen Zeiträumen ebendort ereigneten.[178] Hinsichtlich der Person des anonymen Autors vermutet Wolf, dass er womöglich ein christlicher Geistlicher war, der im Dienste der arabischen Regierung in Córdoba stand. Eine solche Konstellation sei nichts Ungewöhnliches, da die Fremdherrscher aus Personalmangel häufig auf christliche Diener zurückgegriffen haben – nicht zuletzt um auch die bereits vorhandenen Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen ihrer christlichen Vorgänger für sich zu nutzen.[179]

Direkt daran schließt sich die Frage an, wie es sein kann, dass die Chronik dennoch durchaus kritische, um nicht zu sagen feindselige Äußerungen gegenüber den Arabern aufweist. So kann man doch davon ausgehen, dass der Autor einiges aufs Spiel setzte, wenn er sich kritisch gegenüber den neuen Machthabern äußerte. Offenbar war er so stark von der westgotischen Geschichtsschreibung vereinnahmt, dass er trotz seiner Position der arabischen Herrschaft über Hispanien kaum Gutes abgewinnen konnte. Gleichwohl scheint er – zumindest auf den ersten Blick – nicht unbedingt eine göttliche Strafe als Begründung für den Untergang des Westgotenreiches heranzuziehen; so zumindest nach den Studien von Wolf, der dem Autor attestiert, eine politisch-nüchterne Verfahrensweise an den Tag zu legen und religiöse Auseinandersetzungen zu vermeiden.[180] Das religiöse Argument also, das auf einer grundlegenden Unterscheidung der Zugehörigkeiten zu Glaubensgemeinschaften basiert, würde demnach ausscheiden. Möglicherweise deswegen, weil gerade dieses Argument zu heikel gewesen sein könnte. Laut Wolf würde dieser Sachverhalt geradezu ignoriert. Für diese Aussage zieht er politische Begründungen heran und unternimmt den Versuch einer ethnonymen Erklärung.[181] Auf der anderen Seite stellt sich Alexander Pierre Bronisch gegen diese These und bemerkt, dass „[…] die Ignoranz der religiösen Unterschiede in der mozarabischen Chronik also gar nicht so

---

La Biblia en el Reino astur-leones (wie Anm. 18), S. 260, hält den Autor für einen Mozaraber aus Toledo oder Córdoba.

178 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 24, Anm. 6. Siehe auch Orcástegui / Sarasa, La historia en la Edad Media (wie Anm. 107), S. 125. Auch González Muñoz, Un perfíl (wie Anm. 171), S. 34 f., sieht drei Varianten der Herkunft des Autors – Toledo, die Levante oder Córdoba – und bevorzugt Letztere. Siehe auch Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 30. Siehe auch L. K. Pick, Islam Concealed and Revealed: The *Chronicle of 754* and Beatus of Liébana's *Commentary on the Apocalypse*, in: S. Barton / R. Portass (Hrsg.), Beyond the Reconquista. New Directions in the History of Medieval Iberia (711–1085) (The Medieval and Early Modern Iberian World 76), Leiden / Boston 2020, S. 257–282, hier S. 258.

179 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 25. Siehe auch Blanco Silva, Una Crónica Mozárabe (wie Anm. 108), S. 153; ferner González Muñoz, Un perfil (wie Anm. 171), S. 33. Siehe auch G. Barrett, Hispania at Home and Abroad, in: Barton / Portass, Beyond the Reconquista (wie Anm. 178), S. 52–119, hier S. 74.

180 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 28 f.

181 Vgl. ebd., S. 35, 40.

gravierend, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag",[182] ist. Denn es „[…] ist schwer vorstellbar, daß einem Kleriker die religiöse Komponente der islamischen Eroberung nicht bewußt wurde angesichts der Praxis der neuen Herren, je nach Kapitulationsvertrag einige Kirchen und bisweilen auch die Kathedrale einer Stadt als Moschee für eine muslimische Gemeinde zu reservieren. Beispielsweise mußten sich die Christen Córdobas ihre Kathedrale während einiger Jahrzehnte mit der muslimischen Gemeinde teilen, bis sie auch diese Hälfte unter der Regierung des Emirs Abd ar-Rahman I. (756–788) abtreten mußten. Ihre übrigen Kirchen waren zerstört worden. Der Neubau von Kirchen war nur unter besonderen Bedingungen gestattet. Auch das Läuten der Glocken, lautes Beten und die Abhaltung von Prozessionen waren den Christen, die als ‚dhimmis' im muslimischen Herrschaftsbereich lebten, verboten".[183]

Die Kritik, die der Autor sehr wohl an der arabischen Fremdherrschaft übt, ist zu großen Teilen subtil. Sie enthält durchaus religiöse Elemente – und dies nicht nur sofern es um Byzanz geht,[184] sondern auch im Hinblick auf die Darstellung der Geschehnisse auf der Iberischen Halbinsel. Die Analyse der biblischen Elemente in dieser Chronik, insbesondere derer, die im Zusammenhang mit den kulturell-religiös „Anderen" auftreten, ist Inhalt der folgenden Seiten. Dabei werden bisweilen ethnologische, eschatologische oder moralische Themenbereiche angesprochen, die wiederum nicht in jedem Falle scharf voneinander getrennt werden können.

Byzanz und die Perser

Die ersten biblischen Parallelen finden sich gleich im ersten Abschnitt der Chronik. Der Aufstieg des byzantinischen Kaisers Herakleios wird beschrieben und damit einhergehend dessen Auseinandersetzung mit seinem Kontrahenten und Vorgänger Phokas. Herakleios habe gemeinsam mit Nikita, einem Heerführer, eine Rebellion gegen Phokas angeführt. Diese Rebellion sei *consilio definito* begonnen worden.[185] Wie Juan Gil feststellt,[186] beinhaltet Petri Pfingstpre-

---

[182] Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 91.

[183] Ebd.; siehe zum Begriff „dhimmis" G. Martínez Díez, La emigración mozárabe al rein de León, siglos IX y X, in: González Blanco / González Fernández / Molina Gómez, Mozárabes (wie Anm. 14), S. 99–117, hier S. 101. Ferner C. Colpe, Toleranz im Islam, in: A. Demandt (Hrsg.), Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1995, S. 81–92, hier S. 85 f.

[184] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 87. Siehe auch Pick, Islam Concealed and Revealed (wie Anm. 178), S. 268 f., die in der Art und Weise, wie die Fremdherrscher in *Chr754* dargestellt werden, eine augustinische Strategie sieht.

[185] *Chr754*, Abs. 1, S. 327: […] *rebellionem aduersus Focam cum Nichitam magistrum militie moliens contra rem publicam consilio definito* […].

[186] Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 327, 517.

digt in der Apostelgeschichte denselben Wortlaut.[187] Darin prangert Petrus an, dass die Juden Jesus, der nach Gottes *beschlossenem Willen* der Welt gegeben wurde, ans Kreuz schlagen ließen. Im Kontext des Neuen Testaments handelt es sich eindeutig um Kritik am jüdischen Glauben. In der *Mozarabischen Chronik* könnte durch die übereinstimmende Wortwahl die Rebellion des Herakleios positiv gewertet worden sein. Herakleios geht jedoch nur vorerst als Sieger aus diesem Konflikt hervor, wie die folgenden Ausführungen zeigen. Später wird sein Reich noch großes Unheil heimsuchen. Die Deutung dieser Bibelreferenz ist somit nicht eindeutig, zumindest nicht in Anbetracht des weiteren Verlaufs der Chronik. Für sich genommen, also als einzelne Episode innerhalb einer größeren Chronik, ist es legitim, hierin eine vom Chronisten so verstandene gottgefällige Handlung seitens des Herakleios zu sehen.

Laut der Chronik habe ein Wettstreit zwischen Herakleios und Phokas darum, wer zuerst von Afrika nach Konstantinopel gelangt, darüber entschieden, wer künftig das Reich regieren werde. Phokas sei zu spät angekommen und habe diesen Ausgang nicht akzeptiert, woraufhin er gefangen genommen und von den Byzantinern dem „flammenden Schwert" übergeben worden sei: *Quem aliquantulum obsistentem in bello Focam Bizantio captum flammigero feriunt gladio.*[188] Herakleios wurde daraufhin in die Kaiserwürde erhoben.[189] Alexander Pierre Bronisch weist darauf hin, dass bereits im Buch Genesis das „flammende Schwert" angesprochen wird.[190] Dort kommt dieses Objekt am Ende der Verse über die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies vor: *eiecitque Adam et conlocavit ante paradisum voluptatis cherubin et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae.*[191] Die Kerubim haben also die Aufgabe, mit „flammendem Schwert" darauf zu achten, dass niemand wieder das Paradies betritt und womöglich nach dem Baum der Erkenntnis auch noch vom Baum des Lebens esse. Das „flammende Schwert" scheint ein Symbol der Verteidigung, des Verwehrens oder des Bewahrens zu sein. Hierin nun eine typologische Verbindung zu sehen, die einen Anfang vom Ende markiert, ginge jedoch zu weit. Wie sich im Folgenden herausstellen wird, erscheint vielmehr eine Verfehlung des Herakleios als dieser ethisch-negative Ausgangspunkt. Dass Byzanz hier stellvertretend für das Paradies stünde und Phokas abgehalten werde, dieses zu betreten, ist aus typologischer Sicht nicht tragbar, denn ein vermeintlicher Sündenfall des Phokas, der seine Verbannung verursacht habe, wird in der Chronik nicht erwähnt. Der biblische Bezug besteht an dieser Stelle daher vermutlich in der Unterstreichung der entschlossenen Gegnerschaft zu Phokas.

---

187 Apg 2,23: *hunc definito consilio et praescientia Dei traditum per manus iniquorum adfigentes interemistis.*

188 *Chr754*, Abs. 1, S. 327.

189 Ebd.: *Qui mox ut eum perspicit iugulatum, ilico imperio sublimatur.*

190 Vgl. Bronisch, Religion ohne Namen (wie Anm. 112), S. 284.

191 Gen 3,24.

Grundsätzlich darf jedoch nicht davon ausgegangen werden, dass die Verwendung biblischer Symbolik vom Autor nicht durchdacht worden sei.[192] Schon bei der nächsten für die hier verfolgte Fragestellung relevanten Passage wird deutlich, dass die angesprochenen Themenbereiche nicht losgelöst voneinander im Text auftauchen. Mit dem dritten Abschnitt der Chronik setzt die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen dem christlichen, byzantinischen Kaiser Herakleios und dem persischen Großkönig Chosrau II. ein. Herakleios, so wird geschildert, begab sich mit einer Armee gegen Persien. Der durch Boten informierte Chosrau II. zog ihm mit der gesamten Ritterschaft der Perser entgegen.[193] Bei der nun stattfindenden Begegnung der beiden Herrscher und ihrer Heere sei es zu einer Abmachung gekommen, dass ein Kämpfer aus der jeweiligen Armee stellvertretend für diese antreten soll und dem siegreichen Lager die alleinige Herrschaft gebühre.[194] Hier nun begegnet uns erstmals eine halbbiblische Typologie innerhalb der christlich-iberischen Historiographie des achten Jahrhunderts. Der Autor schreibt, dass Chosrau in Philister-Manier einen Kämpfer aussuchte, der einem zweiten Goliath gleichkam: *Sed Cosdro more Philistinorum auctior spurium quendam, tanquam alterum Goliam, educit in prelio.*[195] Die Bezeichnung des persischen Kämpfers als Bastard (*spurius*) ist zudem direkt dem ersten Buch Samuel entnommen.[196] Darüber hinaus ist bemerkenswert, dass Chosrau als Philister, also als Gegner des auserwählten Volkes im Alten Testament, dem wiederum ein christlicher Kaiser gegenübersteht, dargestellt wird. Somit ist eine klare Rollenverteilung getroffen worden, die von einem christlich gebildeten Leser nur auf eine Weise interpretiert werden konnte – Chosrau ist Feind des Volkes Gottes und Herakleios ist der im Dienste des Herrn stehende Gute. Die Perser werden somit nicht nur als Gegner gebrandmarkt, sondern auch diskreditiert. Ferner ist mit der Benennung des Gegners als Goliath eine klare Interpretation der Erzählung vorgegeben. Die nun folgende Kampfes-

---

[192] Vgl. Bronisch, Religion ohne Namen (wie Anm. 112), S. 284.

[193] *Chr754*, Abs. 3, S. 328: *Tunc Cosdro, tali certionatus nuntio, cum cuncto Persarum collegio obuius extitit resistendo.* Die Beschreibung findet sich bis hierhin auch in *Chr741*, Abs. 11, S. 311: *Eraclius, rei publice uiribus adunatis, Persidem proficiscitur. Talique Cosdro certionatus nuntio, cum omni Persarum exercitu uel inmensis finitimarum gentium auxiliorum cateruis obuiam uenit.*

[194] *Chr754*, Abs. 3, S. 328: *Denique ubi Eraclius cum Cosdro, utrique frementes, uno se applicant pago, hoc pari definiunt uerbo, ut ad singulari certamine electi ex utroque exercitu belligeri deueniant duo, ut in ipsos experiant presagando quicquid in eis prospexerint secernendo, et hoc sub diuo definiunt. Quorum belliger‹i›um animo uel consilio statuunt proprio, ut quidquid, ut diximus, prouentus fortune per eorum ostenderit gladios, hoc redundet in socios, qualiter ex ipsorum omnino tenerent auspicio ut regalia sine cunctatione uictori ilico mitterent uicissim colla sub iugo.*

[195] Ebd., S. 328 f.

[196] 1 Sam 17,4: *et egressus est vir spurius de castris Philisthinorum nomine Goliath de Geth altitudinis sex cubitorum et palmo.* Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 328, 515.

handlung wird äußerst knapp geschildert: die Männer des byzantinischen Heeres haben Angst vor dem Quasigoliath aus Persien und weichen zurück. Herakleios aber gelingt es, gewissermaßen als Retter in der Not, mittels eines einzigen Speerwurfes und mit dem nötigen Gottvertrauen, den riesenhaften Perser zu töten. *Territi omnes Eraclii bellatores pedem subtrahunt retro. Tunc Eraclius de Domini confidens auxilio super eum descendens uno hostem perimit iaculo*.[197]

Der christliche Herrscher wird hier als zweiter David dargestellt. Chosrau II. und sein Heer sind als der scheinbar unbezwingbare Gegner zu verstehen, aus dessen Reihen leibhaftig ein zweiter Goliath hervortritt, der jedoch mit Gottvertrauen besiegt werden kann. So wie Herakleios in dieser Darstellung beherzt und sich auf Gottes Beistand berufend den Gegner tötet, so ließ sich auch David im ersten Buch Samuel nicht entmutigen und war sich sicher, mit Gott über den Feind triumphieren zu können.[198] Ferner benötigte auch David nur einen einzigen Steinwurf mit seiner Schleuder, um Goliath tödlich am Kopf zu treffen und ihm daraufhin das Haupt mit dessen eigenem Schwert abzuschlagen.[199] David wurde somit zum Retter des Volkes Israel. Eingedenk der halbbiblisch-typologischen Bedeutung, die diesem Szenario beigemessen werden kann, erfüllt sich diese biblische Episode im Sieg des Herakleios über Chosrau II., durch den der byzantinische Kaiser mittels seines Gottvertrauens (*de Domini confidens auxilio*) dem neuen auserwählten Volk Gottes – dem Christentum – die Fortexistenz gesichert habe.[200]

Da die *Mozarabische Chronik* aber nicht frei von byzantinischen Einflüssen geschrieben worden ist, bleibt die Möglichkeit nicht aus, dass diese Gleichsetzung von David und Herakleios aus einer byzantinischen Darstellung stammt, die sich der Autor der *Mozarabischen Chronik* zunutze machte. Archäologische Zeugnisse aus Byzanz lassen darauf schließen, dass dieser typologische Gedankengang auch dort Anwendung fand.[201]

---

[197] *Chr754*, Abs. 3, S. 329.

[198] 1 Sam 17, 37: *et ait David Dominus qui eruit me de manu leonis et de manu ursi ipse liberabit me de manu Philisthei huius*; 1 Sam 17,46 f.: […] *ut sciat omnis terra quia est Deus in Israhel* [47] *et noverit universa ecclesia haec quia non in gladio nec in hasta salvat Dominus ipsius est enim bellum et tradet vos in manus nostras*.

[199] Vgl. 1 Sam 17,49–51.

[200] Auch Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 26, ist der Auffassung, dass „the Davidic imagery was no accident. The chronicler wanted to portray Heraclius as the ruler of a chosen people, and a ruler who, like David, had his share of human frailties". Vgl. López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 18, 28.

[201] Vgl. ebd., S. 95–99, wo ein byzantinischer Einfluss hinsichtlich eben dieser Episode leider nicht thematisiert wird. Dennoch sollte der Gedanke einer solchen Darstellung, die auch aus Byzanz stammen könnte, nicht verworfen werden. Das Paradebeispiel eines solchen Gedankenganges – wenn auch nicht in der Historiographie – sind wahrscheinlich die David-Platten, die kurze Zeit nach dem Erfolg des Herakleios über Chosrau II. in Byzanz angefertigt worden sind. Vgl. R. E. Leader, The David Plates Revisited: Transforming the Secular in Early Byzantium, in: The Art Bulletin 82, 3 (2000), S. 407–427, hier S. 407.

Die Parallele zur Geschichte „David gegen Goliath" wird auch in der westgotischen Geschichtsschreibung gezogen. In der ‚Historia Wambae regis' des Julian von Toledo wird der Aufstand des Paulus gegen den Westgotenkönig Wamba ebenfalls in dieser halbbiblisch-typologischen Form wiedergegeben. Das Heer der Westgoten entspricht in dieser älteren Chronik dem Volk Israel und die Gefolgschaft des Usurpators Paulus den Philistern.[202] Demnach hat der Chronikautor möglicherweise nicht nur von der byzantinischen, sondern auch von der westgotischen Historiographie Einflüsse hinsichtlich der Darstellungsweise dessen, was er ausdrücken wollte, erfahren.

Die Chronik fährt fort mit der Reaktion des byzantinischen Volkes auf die beschriebenen Geschehnisse. Nachdem Herakleios die Schlacht gewonnen und die Perser verfolgt hatte, habe er auch noch deren Reich zerstört.[203] Im Anschluss daran habe das Volk seinen Kaiser dafür verehrt – den Kaiser, nicht aber Gott: *At nunc Cosdro regno destructo et imperiali dominatu tradito, populus non Deo, sed ipsi Eraclio honorem reddendo et ille hoc aucte receptando, Romam peruenit repedando.*[204] Kenneth Baxter Wolf weist darauf hin, dass der Nebensatz, das Volk habe die Ehren dem Kaiser und nicht Gott zukommen lassen, dem Buch Numeri entstammen könnte.[205] In Numeri 20,12 ist zu lesen, dass Gott Moses und Aaron verwehrt habe, das Volk Israel in das Gelobte Land zu führen, weil diese ihm nicht geglaubt und ihn nicht gegenüber den Israeliten geheiligt hätten.[206] Das Motiv ist also ganz ähnlich dem, was wir in der *Mozarabischen Chronik* vorfinden: dem Schöpfer wird nicht die Anerkennung zugesprochen, die er für sich beansprucht, weswegen diejenigen, die für die fehlende Anerkennung verantwortlich sind, eine Strafe erhalten. Somit findet sich mit Blick auf Wolfs Hinweis tatsächlich eine inhaltliche Übereinstimmung, jedoch keine sprachliche. Ist aber an dieser Stelle eine halbbiblisch-typologische Bedeutung auszumachen? Erfüllt sich im vermeintlichen Fehlverhalten des Herakleios und der damit einhergehenden göttlichen Strafe eine Episode des Altes Testaments? Ein gewisser Sinnzusammenhang lässt sich wohl kaum leugnen, doch drängt sich einem hier vielmehr der Eindruck auf, dass man es mit einer grundsätzlichen Reaktion eines

---

[202] Vgl. A. P. Bronisch, Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien, in: F.-R. Erkens (Hrsg.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 49), Berlin / New York 2005, S. 161–189, hier S. 171 f.

[203] Vgl. *Chr754*, Abs. 4, S. 329. Auch dieser Inhalt ist bereits in *Chr741*, Abs. 11, S. 311 zu finden. *Chr741* lässt jedoch den in *Chr754*, Abs. 4, geschilderten Zweikampf aus, der somit ein späteres Konstrukt ist. Vgl. Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 614 f., Anm. 21.

[204] *Chr754*, Abs. 4, S. 329.

[205] Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 26, Anm. 16.

[206] Num 20,12 f.: *dixitque Dominus ad Mosen et Aaron quia non credidistis mihi ut sanctificaretis me coram filiis Israhel non introducetis hos populos in terram quam dabo eis.*

eifersüchtigen Gottes[207] zu tun hat und nicht mit der Erfüllung einer Vorankündigung. Der Sinnzusammenhang besteht hier sozusagen nicht in der Typologie,[208] sondern in einem Gott zugeschriebenen Verhaltensschema, einem alttestamentlichen Moralprinzip demzufolge ausschließlich Gott verherrlicht werden dürfe.

Byzanz und die Sarazenen

Der Umstand der Verehrung des Kaisers anstelle Gottes und die Tatsache, dass der Kaiser dies akzeptiert habe, könnten als Auslöser des Gotteszorns verstanden werden. Hier also könnte der Anlass für künftiges Unheil liegen.[209] Laut Kenneth Baxter Wolf hatte der Autor jedoch nicht die Absicht, diesen Punkt als Auslöser einer göttlichen Strafe zu etablieren, da er in den folgenden Passagen von diesem Thema ablasse.[210] Er fährt nämlich fort mit der Schilderung eines Traumes des Kaisers: *Tunc in sompnis de re huiuscemodi multa ei uenire ferunt ex monito et ut a mures heremi inmisericorditer uastaretur; etiam pro stellarum cursu astrologico promonetur indicio.*[211] Dieser Traum ist aber kein thematisches Abweichen, sondern kündigt eben gerade eine Strafe an. Der Traum ist gewissermaßen eine unheilvolle Vision: Ratten aus der Wüste würden den Kaiser vernichten. Dies sei als Ermahnung zu verstehen, wie auch der Lauf der Sterne ihn vorwarnen sollte. Dass hier von „Ratten aus der Wüste“ die Rede ist und der spätere Verlauf der Chronik von Konflikten zwischen Byzanz und dem frühen Islam handelt, ist sehr wahrscheinlich auch kein Zufall, sondern eine als Traumvision verschleierte Beleidigung der Araber.[212] Selbst wenn hier ein scheinbares Ablassen vom Thema der Ehrerbietung vorliegt, so sind die soeben zitierten Zeilen doch keineswegs als losgelöst von den vorherigen zu betrachten. Etwas nicht Gottgefälliges geschieht und dem folgen unheilvolle Vorzeichen. Der Autor ließ eben nicht vom Thema ab. Die Tatsache, dass Herakleios die Ehrerbietung seines Volkes annahm, wird vom Autor bereits im sechsten Abschnitt der Chronik wiederholt und erneut als Unglücksauslöser zu verstehen gegeben: *Hic Eraclius, ut prefati sumus, Persas rebellantes edomuit, imperiales patrias belligerando reformauit. Seductus a laudibus populi non Deo, sed sibi, ut ferunt, honorem*

---

207 Vgl. J. Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2011, S. 33.

208 Ohne biblische Texte dem Chroniktext gegenüberzustellen, bemerkt Pick, Islam Concealed and Revealed (wie Anm. 178), S. 264 f., unter Berufung auf Karl Morrison die allegorische Verknüpfung der Gottesstrafe in *Chr754* mit biblischen Texten.

209 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 85. Siehe auch Pick, Islam Concealed and Revealed (wie Anm. 178), S. 261.

210 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 27.

211 *Chr754*, Abs. 4, S. 329.

212 Vgl. López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 29 f., der hier zwar eine sich anbahnende „justicia divina“ erkennt, eine Denomination der Araber aber ebenso wenig vorzufinden scheint wie Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 86 f.

victorie exaggerando, increpationem per uisum non modicam grauiter presagando crebrem expauit.[213]

Unverblümt und nüchtern folgt die Aussage, dass die Slaven Griechenland besetzten: *Huius temporibus, in era DCLIII, anno imperii eius quarto, Sclaui Greciam occupant*.[214] Das bedeutet, dass unmittelbar, nachdem ein zweites Mal das Fehlverhalten des Herakleios benannt worden ist, eine für den Kaiser furchtbare Nachricht Eingang in die Chronik findet. Die Strafe Gottes folgte also, durch Visionen vorangekündigt, auf dem Fuße.[215] Damit aber nicht genug – die negativen Nachrichten reißen nicht ab. Nach der kurzen Aussage über den Slaveneinfall fährt der Autor mit dem Vorrücken der Sarazenen fort, die drei Jahre später das Byzantinische Reich bedrohten: *Sarraceni in Era DCLVI, anno imperii Eraclii VII°, Siriam, Arabiam et Mesopotamiam furtim magis quam uirtute, Mammet eorum ducatore rebellia adortante, sibi uindicant atque non tantum publicis inruptionibus quantum clanculis incursationibus perseuerando uicinas prouincias uastant*.[216] Auch hier zeigt sich, dass sich die negativen Vorahnungen erfüllt haben und Unheil über Herakleios und sein Reich hereingebrochen ist. Aus geographischer Sicht wird mit den Sarazenen auch eine ethnische Gruppe benannt, die aus den Wüstenregionen gekommen ist und die auch diejenigen Provinzen attackierte, deren Vegetationszustand von den Zeitgenossen als Wüste bezeichnet werden konnte und noch immer so bezeichnet werden kann.[217] Damit erhalten auch die Ratten aus Herakleios' Traum einen Bezug. Während kurz zuvor noch ein überwältigender Sieg gegen die Perser errungen werden konnte, scheint, wie Wolf treffend erkannt hat, mit den Sarazenen eine völlig neue Kategorie von Gegnern Einzug gehalten zu haben, die in Korrelation zum Fehlverhalten gegenüber Gott steht.[218] Diese neuen Gegner finden in Form der Rattenmetapher Eingang in den Text.

Diese Argumentation kann untermauert werden mit dem Blick in die Bibel, sofern man nach dem Vorkommen von Ratten oder Mäusen – beides unter der Vokabel *mures* – sucht. Im ersten Buch Samuel heißt es: *qui dixerunt quid est quod pro delicto reddere debeamus ei responderuntque illi* 5 *iuxta numerum provinciarum Philisthim quinque anos aureos facietis et quinque mures aureos quia plaga una fuit omnibus vobis et satrapis vestris facietisque similitudines anorum*

---

213 *Chr754*, Abs. 5, S. 329.

214 Ebd., Abs. 6, S. 329.

215 Wobei hier Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 87, zu Recht darauf hinweist, dass *ihm* – dem Kaiser – die Gefahr drohe und nicht seinem Reich. Darüber hinaus muss allerdings beachtet werden, was 1996 Marita Blattmann realisierte. Nämlich, dass auch das Volk für das Fehlverhalten des Herrschers zu büßen habe. S. u., S. 67 f..

216 *Chr754,* Abs. 7, S. 330.

217 Vgl. H. S. Edgell, Arabian Deserts. Nature, Origin and Evolution, Dordrecht 2006, S. 1 f. Das Wüstenmotiv beinhaltet womöglich auch eine biblische Komponente. S. u., S. 104 f.

218 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 27.

vestrorum et similitudines murium qui demoliti sunt terram et dabitis Deo Israhel gloriam si forte relevet manum suam a vobis et a diis vestris et a terra vestra.[219] Hier werden Ratten, respektive Mäuse, als eine Plage bezeichnet, welche die Philister über sich haben ergehen lassen müssen. Die Tiere haben das Land der Philister verwüstet. Es muss ergänzt werden, dass es in dieser Passage um die Rückkehr der Bundeslade nach Israel geht. Es ist also nicht nur so, dass in dieser Passage Ratten eindeutig als Plage bezeichnet werden, die das Land verheeren, sondern sie stehen hier sogar in Zusammenhang mit einem zentralen Objekt des Judentums, welches den jüdischen Gemeinschaftsgeist verkörpert. Dieses Objekt, die Bundeslade, soll seinen Weg zurück nach Jerusalem finden und dadurch soll eine gottgewollte Ordnung wiederhergestellt werden. Das heißt, hier stehen Ratten und Ordnungsvorstellungen in Verbindung. Nun könnte man den Verdacht hegen, dass der Autor der *Mozarabischen Chronik* hier ein typologisches Zeichen setzen und darauf hinweisen wollte, dass die Plage der Ratten mit einer Wiedererlangung einer göttlichen Ordnung zusammenhinge und somit gewissermaßen Hoffnung bestünde. Allein, es wird in der Chronik niemals das Ende der sarazenischen Herrschaft in Aussicht gestellt, womit diese Interpretation wohl nicht gerechtfertigt ist. In der Entstehungszeit der Chronik war ein Ende der Fremdherrschaft über die Iberische Halbinsel ohnehin nicht absehbar.[220] Gleichwohl lassen sich eine Wertung und damit ein Verständnis der „Ratten" als Plage, als Strafe Gottes für die Sünden der Byzantiner und des Herakleios nicht leugnen. Die Betrachtung der *Chronik Alfons' III.* wird abermals einen Bezug zwischen dem Fall des Westgotenreiches und Byzanz herstellen – allerdings versteckt und auf dem Wege der Genealogie.[221]

Besagtes Fehlverhalten ging in diesem Fall aber nicht nur von der falsch adressierten Ehrerbietung des Volkes aus, sondern lag auch in der Annahme derselben durch den Kaiser. Hierbei ist im frühmittelalterlichen Denken eine „metaphysische Beziehung zwischen Herrscher und Land"[222] anzunehmen, die bei königlichem Fehlverhalten ein Gottesgericht über die gesamte Herrschaft – also Land und Volk – nach sich zieht.[223] Auch astronomische Vorzeichen, wie sie vom Autor der *Mozarabischen Chronik* formuliert werden, sind dabei Omen für die Vergeltung eines Angriffs auf die gottgegebene Ordnung.[224] Identische Strukturen, die gewissermaßen Erklärungsmodelle für diesen Hergang liefern, finden sich, wie bereits Marita Blattmann bemerkt,[225] im Alten Testament, insbesondere

---

219 1 Sam 6,4 f.

220 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 35.

221 S. u., S. 191–193.

222 M. Blattmann, „Ein Unglück für sein Volk". Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 30 (1996), S. 80–102, hier S. 87.

223 Vgl. ebd.

224 Vgl. ebd., S. 88.

225 Vgl. ebd., S. 89, insbesondere Anm. 27 f., sowie S. 93, insbesondere Anm. 44.

im Buch Exodus, wo Plagen ganz Ägypten treffen, obwohl das Fehlverhalten einzig vom Pharao ausging,[226] oder im zweiten Buch der Könige, wo ganz Israel wegen der Unzulänglichkeiten seiner Könige in die Babylonische Gefangenschaft gerät.[227] Doch auch andere Bibelpassagen lassen Rückschlüsse auf die Forderung nach einer gewissen gottgerechten Moral zu – beispielsweise Teile des Buches Jeremia.[228] Wenngleich direkte Bezugnahmen auf alttestamentliches Geschehen mittels Zitaten hinsichtlich dieses moralischen Komplexes in der Chronik nicht vorzufinden sind, so liegt doch ganz klar eine identische Struktur vor, bei der auf eine Sünde gegen Gott – beispielsweise seine Nichtanerkennung oder das Erwählen anderer Gottheiten oder Götzen – eine Strafe Gottes folgt. Das Modell der Beziehung zwischen Herrschern und Gott, die sich auch auf Länder und Völker auswirkt, wie es im Alten Testament zu finden ist, wird offensichtlich in der *Mozarabischen Chronik* angewandt.

Die oben erwähnte indirekte Denomination der Sarazenen als Ratten wird fortgeführt, indem ihnen bei ihren militärischen Erfolgen eine gewisse Hinterhältigkeit attestiert wird, denn sie hätten diese Erfolge nicht durch die Tapferkeit ihres Anführers Mohammed, sondern durch Betrug erreicht (*furtim magis quam uirtute Mammet eorum ducatore*).[229] Auch der darauffolgende Satz betont noch einmal diese mit dem Argument der Tugend agierende Kritik an den Sarazenen in offener und unmissverständlicher Weise. Darüber hinaus wird Mohammed hier nicht als Prophet einer Religion dargestellt, sondern als Rebellenführer: *Sicque quoquo modo, arte, fraude, uirtute cunctas adiacentes imperii ciuitates stimulant* […].[230]

---

226 Ex 7,3 f.: *sed ego indurabo cor eius et multiplicabo signa et ostenta mea in terra Aegypti* [4] *et non audiet vos inmittamque manum meam super Aegyptum et educam exercitum et populum meum filios Israhel de terra Aegypti per iudicia maxima*. Ex. 8,15: *et dixerunt malefici ad Pharao digitus Dei est induratumque est cor Pharaonis et non audivit eos* […].

227 2 Kge 17,21–23: *ex eo iam tempore quo scissus est Israhel a domo David et constituerunt sibi regem Hieroboam filium Nabath separavit enim Hieroboam Israhel a Domino et peccare eos fecit peccatum magnum* [22] *et ambulaverunt filii Israhel in universis peccatis Hieroboam quae fecerat non recesserunt ab eis* [23] *usquequo auferret Dominus Israhel a facie sua sicut locutus fuerat in manu omnium servorum suorum prophetarum translatusque est Israhel de terra sua in Assyrios usque in diem hanc*.

228 Jer 1,16: *et loquar iudicia mea cum eis super omni malitia eorum qui dereliquerunt me et libaverunt diis alienis et adoraverunt opus manuum suarum*. Jer 52,2 f.: *et fecit malum in oculis Domini iuxta omnia quae fecerat Ioachim* [3] *quoniam furor Domini erat in Hierusalem et in Iuda usquequo proiceret eos a facie sua et recessit* […]. Siehe darüber hinaus 2 Chr 7,17–22; 13,18; sowie 1 Kg 9,6–9; 14,7–16.

229 Vgl. zu *ducator* López Pereira, Crónica Mozárabe de 754 (wie Anm. 164), S. 28, Anm. zu Zeile 8; ferner Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 330, Anm. zu Zeile 56.

230 *Chr754*, Abs. 7, S. 330. Vgl. die Edition *Crónica Mozárabe de 754*, S. 28, Abs. 8: *Sicque quoquo modo arte fraude non uirtute cunctas adiacentes imperii ciuitates stimulant* […]. Siehe zu Mohammed als Rebellenführer J. E. López Pereira, La *Crónica mozárabe de 754*: primera fuente de información sobre el mundo árabe en Occidente,

Allerdings folgt in einer späteren Passage der Chronik über die Verlegung der Hauptstadt nach Damaskus in der Tat eine einmalige Benennung Mohammeds als Prophet, nachdem verschiedene Kampfhandlungen geschildert werden, in denen abermals auf die Ratten rekurriert wird und die Verluste der Christen, unter der Führung von Herakleios' Bruder Theodor, auf mangelndes Gottvertrauen zurückgeführt werden:[231] […] *regnumque apud Damascum, propheta eorum Mammet innitente, excusso iam Romani nominis metu, publice collocant*.[232] Insofern ist das Verständnis der Gegner als Angehörige einer Religion zumindest einmalig in der *Mozarabischen Chronik* vorzufinden.[233] Gleich der Beginn des darauffolgenden Satzes stellt dann nicht nur einen religiösen, sondern sogar einen biblischen Bezug her: *Post cuius Mammet decem regni expletis annis in era DCLXVI, anno imperii Eraclii X°VII°* […].[234] Der mit dem Neuen Testament vertraute Leser, der Kenner der Johannesoffenbarung würde hier ohne Zögern eine Assoziation zur Apokalypse herstellen. Die Era 666 als das Ende von Mohammeds Herrschaft und somit als sein Todesjahr lässt einen christlich gebildeten Leser einen Verweis auf den Antichristen vermuten. Ein Wesen, das am Jüngsten Tage aus der Erde aufsteige und die Menschen mit wundersamen Zeichen verwirre, würde mit dieser „menschlichen" Zahl benannt werden – so gibt es die Johannesoffenbarung wieder.[235] Kann Mohammed hier als Verfüh-

---

in: L. A. García Moreno / E. Sánchez Medina (Hrsg.), Del Nilo al Guadalquivir. II estudios sobre las fuentes de la conquista islámica. Homenaje al profesor Yves Moderán (Antiquitas et media aetas 1), Madrid 2013, S. 69–82, hier S. 76. Dadurch wird eine abweichende Deutung Mohammeds im Vergleich zu *Chr741* deutlich. Vgl. ebd., S. 77.

231 Ebd., Abs. 8, S. 330: *Sicque multis preliis dimicante contra eos Theodoro, Eraclii Augusti germano, monitu fratris presagationem murium reminiscentis, ad multiplicandas et colligendas in bello gentes discedit a prelio. Sed cotidie eorum incrassante iugulo, ita in Romanis legionibus irruit timor ut, apud Gabatam oppidum commiso belligerio exercitus funditus lesus et Theodorus necatus migraret a seculo. Tunc Sarraceni de tanta nobilium strage firmiter certi, metu excusso, apud Damascum, splendidissimam Sirie urbem, conscendunt in regno.*

232 Ebd., Abs. 9, S. 331.

233 Vgl. zur Einmaligkeit Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 32. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 87.

234 *Chr754*, Abs. 9, S. 331.

235 Off 13,11: *et vidi aliam bestiam ascendentem de terra* […]; Off 13,13 f.: *et fecit signa magna ut etiam ignem faceret de caelo descendere in terram in conspectu hominum* [14] *et seducit habitantes terram propter signa quae data sunt illi facere in conspectu bestiae dicens habitantibus in terra ut faciant imaginem bestiae quae habet plagam gladii et vixit*; Off 13,17 f.: […] *nomen bestiae aut numerum nominis eius* [18] *hic sapientia est qui habet intellectum conputet numerum bestiae numerus enim hominis est et numerus eius est sescenti sexaginta sex*. Vgl. H. Meyer / R. Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalter-Schriften 56), München 1987, Sp. 843 f. Siehe auch González Muñoz, Un perfíl (wie Anm. 171), S. 39 f.; Di Cesare, The Pseudo-Historical Image (wie Anm. 136), S. 12; ferner Pick, Islam Concealed and Revealed (wie Anm. 178), S. 276.

rer, als Pseudoprophet verstanden werden? Fakt ist, dass die Angabe der Era 666 falsch ist. Mohammed starb im Jahre 632, was der Era 670 entspricht. Dem könnte jedoch schlicht und einfach eine Fehlberechnung zugrunde liegen und keine mutmaßliche Gleichsetzung mit dem Antichristen.[236] Eine spätere Interpolation der Zahl, während einer Zeit, in der Protest gegen die Fremdherrscher der Iberischen Halbinsel allmählich plakativer wurde, ist äußerst unwahrscheinlich.[237] Ergo handelt es sich hierbei, sofern es keine Fehlberechnung ist, um eine Darstellung Mohammeds als Scheinpropheten, der mit endzeitlichen Attributen versehen ist. Dabei bleibt jedoch festzuhalten, dass derartig – aus christlicher Sicht – plakative Bezüge in der Chronik Seltenheitswert haben und speziell dieser Fall auch nur einmal vorkommt, weswegen eine Bewertung dieser Stelle stets unter entsprechendem Vorbehalt getroffen werden sollte.

Zeitrechnung und Mohammed-Bild

Kann hier eine typologische Deutung vollzogen werden? Ist die Einnahme weiter Teile des Byzantinischen Reiches durch die Araber als die Erfüllung der Johannesoffenbarung zu verstehen, welche die biblische Form des Weltunterganges reformuliert? Hierfür muss betrachtet werden, inwiefern die *Mozarabische Chronik* neben sonstigen biblischen auch tatsächlich apokalyptische Bezugnahmen aufweist. Ein möglicher Gradmesser sind die häufig parallel aufkommenden Zeitenrechnungen, die in der Chronik begegnen.[238] Mit diesen einhergehend kann untersucht werden, ob mit der Darstellung Mohammeds als falscher Prophet auch eine Vorstellung des nahenden Weltendes verbunden ist, was die Nutzung der Zahl 666 tatsächlich zu einem apokalyptischen Bezug werden ließe. Denn eine Erfüllung, im Sinne des Aufkommens eines Antichristen, eines Pseudopropheten, müsste auch die Umstände, unter denen diese Figur auftritt, beachten und für die Zeit der Erfüllung auch diese zumindest in äquivalenter Form aufweisen können. Andernfalls liegt keine Typologie vor. In jedem Fall bleibt diese Passage eine Form der Bibelexegese.

Neben der spanischen Era bietet die *Mozarabische Chronik* auch Zählungen der byzantinischen Kaiser sowie deren Herrschaftsjahre und die der Kalifen seit der Hedjra. Bisweilen taucht aber auch eine Zeitrechnung auf, welche die Jahre seit der Schöpfung der Welt zählt.[239] Hierzu ist zunächst zu bemerken, dass diese Zeitrechnung in ihrem Verhältnis zu den anderen Zeitrechnungen innerhalb der Chronik schwankt – die Differenz zwischen der spanischen

---

[236] Vgl. E. P. Colbert, The Martyrs of Cordoba (850–859). A Study of the Sources (Studies in Medieval History, New Series 17), Washington D. C. 1962, S. 37. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 87 f.

[237] Vgl. ebd., S. 88 f.

[238] Vgl. ebd., S. 89–91.

[239] Siehe Abs. 1, 17, 20, 24, 32, 35, 38, 40, 52, 53, 54, 58, 73. Vgl. López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 25–27. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 89 f., Anm. 224.

Era und dieser „Schöpfungsrechnung“[240] ist stets eine andere.[241] Hinzu kommt, dass erst der letzte Abschnitt der Chronik einen Versuch der Klarheit über diese Form der Zeitrechnung unternimmt.[242] Die stets abweichende Differenz zwischen spanischer Era und „Schöpfungszählung“ lässt entweder schlecht ausgebildete Rechenkünste des Autors oder den Einfluss mehrerer Autoren vermuten. Ob der letzte Abschnitt, der den Versuch der Einordnung der *anni mundi* darstellt, der Feder eines anderen Autors entsprungen ist, wurde in der Forschung bereits diskutiert.[243] Fakt ist, dass dieser Abschnitt eine Untersuchung der Zeitenrechnungen darstellt und dabei einflussreiche Autoren vorangegangener Jahrhunderte gegenüberstellt, nämlich Eusebius von Caesarea, Isidor von Sevilla und Julian von Toledo.[244] Letztlich kommt der Autor zu dem Schluss, dass die Geburt Christi im Jahr 5200 stattgefunden haben muss, da diese Zahl perfekt und

---

[240] Arbeitsbegriff d. Verf.; es handelt sich um das *annus mundi*.

[241] Während Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 89, Anm. 224, immerhin noch „Schwankungen“ bemerkt, die er aber nur auf Differenzen von drei Jahren wahrnimmt – was nicht den Tatsachen entspricht, die Schwankungen sind deutlich höher –, schreibt Collins, Conquest (wie Anm. 102), S. 29: „[…] it is important to note that the chronicler’s dating systems, here using the regnal years of the Byzantine emperor and the Umayyad Caliph, the Arab years of the Hegira and the Spanish era, are generally mutually consistent.“ Dieser Satz ist in völliger Verkennung der besagten Schöpfungszählung geschrieben. Er scheint diese Form der Zeitrechnung gänzlich zu ignorieren, wie er auch die einschlägige Sekundärliteratur nicht dahingehend konsultiert zu haben scheint. Vgl. López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 32–34, der insbesondere auf S. 34 schreibt: „No es extraño, pues, que existan muchos y graves errores. […].“ Gleich im ersten Abschnitt wird der Era 649 (= 611 n. Chr.) die „Schöpfungszählung“ 5838 gegenübergestellt. *Chr754*, Abs. 1, S. 309: *Era DCXLVIIII* […] *peractis a principio mundi annis* $\overline{V}$ *DCCCXXXVIII*. Hier liegt eine Differenz von 5.189 Jahren vor. Ebd., Abs. 17, S. 334, steht: *Era DCLXXVIII* […] *peractis a principio mundi annis* $\overline{V}$ *DCCCXLIIII*, Differenz: 5.166 Jahre. Schon hier ist das eine Schwankung von 23 Jahren im Vergleich zu Abs. 1 und nicht nur von 3, wie nach Bronisch, s. o.; *Chr754*, Abs. 20, S. 338: *Era DCLXXXIIII* […] *perhactis a principio mundi annis* $\overline{V}$ *DCCCLXXI*, Differenz: 5.187 Jahre. Ebd., Abs. 54, S. 357: *Era DCCLVII* […] *peractis a principio mundi annis* $\overline{V}$ *DCCCCXX*, Differenz: 5.163. Ebd., Abs. 58, S. 359: *Era DCC*^{a}*LVIII*^{a} […] *perhactis a principio mundi annis* $\overline{V}$ *DCCCCXLIIII*, Differenz: 5.186. Und so fort. Unterschiedliche Codices weisen mitunter auch unterschiedliche Zeitrechnungen auf, die, wie am Bsp. von Abs. 58, nur um ein Jahr abweichen. Vgl. López Pereira, Crónica Mozárabe de 754 (wie Anm. 164), S. 86, Anm. 71,3.

[242] Vgl. *Chr754*, Abs. 77, S. 380–382. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 89 f., Anm. 224.

[243] Vgl. J. E. López Pereira, Interpolaciones en la historiografía hispano-latina medieval: el caso de la crónica mozárabe de 754, in: Colegio Universitario de Toledo (Hrsg.), Toledo y Carpetania en la Edad Antigua: simposio celebrado en el Colegio Universitario de Toledo 6 al 8 noviembre 1986 (Toledo universitario 16), Toledo 1990, S. 279–290, hier S. 284 f., 288 f., der dies durchaus für möglich hält. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 90, Anm. 224, der es ablehnt.

[244] Vgl. *Chr754*, Abs. 77, S. 380–382.

am vollkommensten sei. Es geschah, als die Zeit reif dafür war, als die Zeit – im Sinne des göttlichen Heilsplans – erfüllt war.[245] Bestätigung findet der Autor bei seinem westgotischen Vorgänger Bischof Julian von Toledo, der sich ebenfalls bereits auf das Jahr 5200 seit Beginn der Welt für Christi Geburt festgelegt hat.[246] Kenneth Baxter Wolf sieht in dem in dieser Passage verwendeten Begriff der *plenitudo temporis* einen Verweis zu einer Stelle im Galaterbrief: *at ubi venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum factum ex muliere factum sub lege*.[247] Der Sohn Gottes wurde also gesandt, als die Zeit erfüllt oder gekommen war. Er kam nicht zu einem beliebigen Zeitpunkt, sondern in einem Moment, der mit einer *Erfüllung* einherging. Hierfür bietet sich scheinbar eine Zahl mit vollem Hunderterwert an. Aus den Ausführungen des Autors hierzu sowie aus dem Julian-Zitat wird deutlich, dass durchaus die ästhetischen Aspekte des Zahlenwertes 5200 für die Geburt Christi in eben diesem Jahr sprechen.[248]

Etwas weiter gedacht stellt man schnell fest, dass 800 Jahre nach Christi Geburt – also in naher Zukunft der Entstehungszeit der *Mozarabischen Chronik* – der Zeitpunkt erreicht sein würde, an dem 6000 Jahre seit der Schöpfung vergangen sein werden, also auch die nächste volle Tausenderstelle erreicht sein wird. Wenngleich der Autor der *Mozarabischen Chronik* diese apokalyptischen Vorstellungen nicht direkt anspricht, so ist dennoch davon auszugehen, dass zeitgenössische christliche Leser einen Verweis auf die Eschatologie registriert haben.[249] Die Forschung ist sich recht einig darüber, dass den christlichen Zeitge-

---

[245] *Chr754*, Abs. 77, S. 381 f.: *Sed ideo a maioribus inter utrasque editiones, que nunc renotari longe sunt, natiuitas Saluatoris nostri in V̄ CC anno adnumeratur, ut et plenitudo temporis per generationes et regna deducti plenius demonstretur, et per perfectum decoritatis plenissimum numerum omnibus recolendus dies ille simul cum perfecta annorum V̄ CC serie apertius etiam paruipendentibus insinuentur.*

[246] Ebd., S. 382: *Denique sanctissimus et ualde in hoc opere pretium doctissimus Iulianus sic in libello inquit, quem supra fati sumus: „Etenim si queramus annos a principio mundi usque ad natiuitatem Xp̄i secundum codices LXX translatorum, subsequentibus etiam quibusdam historiis gentium, repperiuntur ab Adam usque ad Xp̄m anni V̄ CC et quicquid aliud superest secundum quosdam historicos, qui annorum mundi seriem conscripserunt“*. Die Passage *codices LXX translatorum* ist nach Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 128, Anm. 214, „a reference to the Septuaginta, the Greek Old Testament, which, according to tradition, was translated from the Hebrew simultaneously and identically by seventy different scholars in Alexandria in the third century B.C.E“. Das Julian-Zitat entstammt dessen Werk ‚De sextae aetatis comprobatione‘ und ist bis auf die Ausschreibung von Abbreviaturen im identischen Wortlaut darin zu finden. Siehe *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi de comprobatione sextae aetatis libri tres*, ediert von J. N. Hillgarth, in: Ders. (Hrsg.), Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, Pars I (Corpus Christianorum Series Latina 115), Turnhout 1976, S. 141–212, hier S. 200. Diesen Querverweis liefert Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 128, Anm. 215.

[247] Gal 4,4.

[248] Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 127, Anm. 210.

[249] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 90.

nossen des achten Jahrhunderts eine Angst vor dem Jahr 800 oder zumindest eine mit diesem Jahr einhergehende Endzeiterwartung attestiert werden muss.[250] Besonders für die Iberische Halbinsel sind hier die Namen Johannes von Biclaro und Beatus von Liébana zu nennen. In einem Epilog zu Johannes' Chronik, der 742 entstanden ist,[251] heißt es: […] *usque DCLIIII vero eram in qua beatus isidorus cronicam suam condidit in quinto eradii (Heraclii) imperatoris anno et IIII sisebuti regis gothorum. Fiunt omnes ab initio anni VDCCCXV. Deinde ergo usque his temporibus in quo est era DCCLXXXV creverunt anni CXXVI qui additi ad superiorem summam faciunt omnes annos ab adam usque in presentem eram qui est DCCLXXXV, DCCCCXI. Post hec quippe supersunt usque ad finem sexte huius etatis vel introitu septime etatis in qua dominus in maiestate prestolatur adventus anni.*[252] Dieser Passage ist zweifelsohne eine apokalyptische Deutung beizumessen, wenn es heißt, dass das siebte Weltalter anbrechen wird, in dem Gott als Herrscher der Welt vorstehe. Inhaltlich nicht ganz so deutlich, jedoch von großer zeitgenössischer Bedeutung, drückt dies Beatus von Liébana, ein nach 798 gestorbener Mönch und theologischer Schriftsteller, aus.[253] In seinem auf der Iberischen Halbinsel stark verbreiteten Apokalypse-Kommentar geht er von einem Ende des sechsten Weltalters im Jahr 800 aus. […] *et hos XXV annos tamquam unam oram putare, et die noctuque in cinere et cilicio tam se quam mundi ruinam plangere, et de supputatione annorum supra non querere,*

---

250 Vgl. ebd., siehe auch J. Gil, Los terrores del año 800, in: Actas del Simposio para el Estudio de los Codices del „Comentario sobre al Apocalipsis" de Beato de Liébana, Madrid 1978, S. 215–247, hier S. 219 f., 238–245. Ferner W. Brandes, „Tempora periculosa sunt". Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen, in: R. Berndt (Hrsg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anläßlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main, Teil I, Politik und Kirche (Quellen und Anhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, S. 49–79; siehe auch J. Fried, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 45 (1989), S. 381–473, hier S. 403 f.; ferner Gil, Corpus Scriptorum Muzarabicorum (wie Anm. 105), S. XXXII f.

251 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 90.

252 *Chronicon Ioannis Biclarensis*, in: J. Campos (Hrsg.), Juan de Biclaro. Obispo de Gerona, Su Vida y su Obra, Introduccion, texto crítico y comentarios (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Estudios 32), Madrid 1960, S. 75–100, hier S. 100, Anm. zu cod. U. Hierbei ist jedoch auch der Hinweis von Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 90, Anm. 228, zu beachten, dass Campos möglicherweise einer Fehlinterpretation einer Ligatur unterlegen ist. Vgl. hierzu die Edition *Iohannis abbatis Biclarensis chronica a. DLXVII–DXC*, in: T. Mommsen (Hrsg.), Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII, Vol. II (Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum 11), Berlin 1894, S. 211–220, hier S. 169: […] *usque in presentem eram, qui est DCCLXXX, $\overline{V}$ DCCCCXLI*. Siehe auch López Pereira, Transmisión e interpolación (wie Anm. 169), S. 114–116.

253 Vgl. J. Prelog, s. v. Beatus v. Liébana. I. Leben und Werk, in: Lexikon des Mittelalters (im Folgenden LexMA), Bd. 1, Stuttgart 1999, Sp. 1746.

et diem extremi seculi uel tempus supra non queat inuestigare, quem nemo scit, nisi Deus solus.[254] Daran knüpft sich für den Leser die Vermutung einer Erwartung des Weltuntergangs in eben diesem Jahr.[255] Noch 784[256] lesen wir von ihm: *Prima etas ab Adam usque ad Noe, et sunt anni ĪĪCCXLII. Secunda a Noe usque ad Abraham, et fiunt anni DCCCCXLII. Tertia ab Abraham usque ad Moysen, sunt anni DV. Quarta ab exitu filiorum Israel ex Egypto usque ad introitum eorum in terram repromissionis per annos XL, et ab introitu terrae repromissionis usque ad Saul primum regem Israelis fuere iudices per annos CCCLV; Saul regnauit annos XL; a Dauid usque ad initio edificationis templi anni XLIII. Quinta etas a prima edificatione templi usque ad transmigrationem in Babilone, fuere reges per annos CCCCXLVI; fuit autem captiuitas populi ac desolatio templi annis LXX, et restauratur a Zorobabel annis IIII; post restaurationem uero templi usque ad incarnationem Christi anni DXL. Colligitur omne tempus ab Adam usque ad Christum anni V̄ CCXXVII, at ab aduentu domini nostri Iesu Christi usque in presentem eram, id est DCCCXXII, sunt anni DCCLXXXIIII. Conputa ergo a primo homine Adam usque in presentem eram DCCCXXII, et inuenies annos sub uno V̄ DCCCCLXXXIIII. Supersunt ergo anni de sexto miliario XVI; finiebit quoque sexta etas in era DCCCXXXVIII.*[257] Beatus konnte also grundsätzlich den Anbruch des siebten Weltalters für einen Zeitpunkt sechzehn Jahre nach der Abfassung des Textes, also im Jahre 800, berechnen. Eine Endzeiterwartung in der Mitte beziehungsweise dem Ende des achten Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel ist demnach nicht zu leugnen. Im zeitgenössischen Denken ist also durchaus eine gewisse Apokalyptik vorzufinden, sodass eine eschatologische Bedeutung der Verwendung der Zahl 666 in der *Mozarabischen Chronik* sehr wahrscheinlich ist. Allerdings muss hier ergänzt werden, dass Beatus, unter Berufung auf die Apostelgeschichte und das Matthäusevangelium, direkt an die obige Rechnung anschließend den genauen Zeitpunkt der Zeitenwende als für den Menschen nicht vorherbestimmbar deklariert: *Residuum saeculi tempus humanae inuestigationis incertum est. Omnem enim de hac re quaestionem do-*

---

[254] *Beati Liebanensis Tractatvs de Apocalipsin*, in: R. Gryson (Hrsg.), Beati Liebanensis Tractatus de Apocalipsin pars altera (Corpus Christianorum Series Latina 107 C), Turnhout 2012, Lib. IV, S. 471–573, hier Kap. 5, § 31, S. 523.

[255] Vgl. Fried, Endzeiterwartung (wie Anm. 250), S. 403 f.; siehe auch Prelog, Beatus v. Liébana (wie Anm. 253), Sp. 1746.

[256] Offenbar unterscheidet sich die von Brandes, Tempora periculosa sunt (wie Anm. 250), S. 54, Anm. 20, genutzte Edition von Sanders hinsichtlich der Jahreszahlen von der von mir genutzten Edition von Gryson. Ersterer legt die Gegenwart des zitierten Werkes in das Jahr 786. Vgl. ebd.

[257] *De Apocalipsin* (wie Anm. 254), Kap. 5 §§ 13a–16a, S. 517 f. Der Editor stellte der hier zitierten Passage eine abweichende aus einem anderen Codex voran. Vgl. ebd., S. 516 f. Siehe ferner M. Delgado, Typologien des Antichrist-Motivs in Spanien, in: Ders. / V. Leppin (Hrsg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Fribourg 2011, S. 357–380, hier S. 358–360.

minus noster Iesus Christus abstulit dicens: Non est uestrum scire tempora uel momenta, quae pater posuit in sua postestate, et alibi: De die autem illa et ora nemo scit, neque angeli celorum, nisi pater solus. Et quia diem dixit et ora, aliquando pro tempora dicuntur, aliquando uero simpliciter intelliguntur, ut sciatis in ueritate sexto millesimo anno finiendus erit mundus; utrum impleantur an minuantur, soli deo cognitum est.[258] Dies ändert aber nichts an dem Fakt, dass man diesen essenziellen Umbruch zumindest in der zeitlichen Nähe glaubte.

„In der gesamten christlichen Welt kursierte damals die Vorstellung, daß mit dem Jahr 800 auch das Ende des sechsten Zeitalters gekommen sei. Spanien machte hier keine Ausnahme."[259] Was aber hat es mit den „sechs Weltaltern" auf sich? Wie kommt die Verknüpfung zwischen den sechs Weltaltern und den 6.000 Jahren zustande? Für die Iberische Halbinsel finden sich derlei Vorstellungen lange vor dem achten Jahrhundert. Kaum verwunderlich, dass Isidor von Sevilla dafür bereits eine wichtige Autorität war; doch schon Orosius machte gleich zu Beginn seiner *Antiken Weltgeschichte in christlicher Sicht* die Rechnung, dass von Adam bis König Ninus respektive Abraham 3.184 Jahre vergangen seien und von Letzterem bis in das 42. Regierungsjahr des Caesar Augustus – also bis Christi Geburt – seien 2.015 Jahre vergangen.[260] Addiert man diese beiden Zahlen erhält man 5.199 Jahre. Durch die Möglichkeit von gewissermaßen angefangenen Jahren, die aber nicht als vollständige Jahre mitgezählt werden,[261] kann hier getrost auch von einer Summe von 5.200 Jahren von der Schöpfung bis Christi Geburt ausgegangen werden, sodass auch hier nur ein kleines Weiterdenken verdeutlicht, dass 800 Jahre nach Christi Geburt 6.000 Jahre seit der Schöpfung vergangen sein werden. Und auch der als autoritativ anzusehende Isidor gibt diese Lehre in seiner Chronik wieder, die er in sechs Weltalter untergliedert.[262] Eine nur geringfügig in manchen Passagen abweichende Einteilung findet sich auch in Isidors *Etymologien*, in denen er ein Kapitel der Zeitrechnung

---

258 *De Apocalipsin* (wie Anm. 254), Kap. 5 §§ 17 f., S. 518 f. Vgl. Apg 1,7 und Mt 24,36. Siehe auch Pick, Islam Concealed and Revealed (wie Anm. 178), S. 261.

259 Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 90. Vgl. J. Guadalajara Medina, El Anticristo en la España medieval (Arcadia de las letras 26), Madrid 2004, S. 35.

260 Vgl. H.-W. Goetz, Die Geschichtstheologie des Orosius (Impulse der Forschung 32), Darmstadt 1980, S. 12, Anm. 51.

261 Darauf weist bereits der Autor der *Mozarabischen Chronik* hin. *Chr754*, Abs. 77, S. 381: [...] *quia a toto partem et a parte totum aut in principio aut in fine cuiuslibet imperii annum ceptum uel consummatum pro uno illum adnumeres non facile preiudicaueris, quia, ut diximus, plerique anno quadragesimo secundo Octauiani Xp̄m natum confirmant, nonnulli XL°I° genitum esse demonstrant.*

262 Vgl. M. Herkenhoff, Isidor von Sevilla, in: U. Knefelkamp (Hrsg.), Weltbild und Realität. Einführung in die mittelalterliche Geschichtsschreibung, Pfaffenweiler 1992, S. 15–24, hier S. 17.

widmet und dabei einen chronologischen Ablauf des Weltgeschehens bietet.[263] In Isidors *Chronicon* entspricht das Jahr 6000 nach Adam dem Jahr 801 n. Chr.[264] und auch in den *Etymologien* würden 801 n. Chr. die 6.000 Jahre seit der Schöpfung verstrichen sein.[265]

Doch auch zeitlich vor den heilsgeschichtlich relevanten Denkern der Iberischen Halbinsel lassen sich vergleichbare Modelle finden, die ebenfalls Christi Geburt auf – oder zumindest um – das Jahr 5200 seit der Schöpfung legen. So beispielsweise Eusebius von Caesarea, der in seiner *Chronik* vorrechnet: „Und zusammen im ganzen [sic] von Adam bis zum zweiten Jahre Darehs und zur zweiten Erbauung Jerusalems 4680 Jahre. Und vom zweiten Jahre Darehs, welches das erste Jahr der fünfundsechzigsten Olympiade war, bis zu unseres Heilandes Erscheinung, die im fünfzehnten Jahre des Tiberios gewesen, welches war das vierte Jahr der zweihundertundertsten [sic] Olympiade sammeln sich 137 Olympiaden und 548 Jahre.“[266] Nach dieser Rechnung fand Christi Geburt jedoch im Jahr 5228 nach Adam statt, was – unschwer zu erkennen – eine Abweichung zu den bisher erwähnten Rechnungen darstellt, was aber dennoch eine gewisse Nähe zum Jahr 5200 markiert.

Weitaus eindeutiger wird die Betrachtung der begrenzten Dauer der Existenz der Welt bei Augustinus. Im ‚Gottesstaat‘ heißt es unmissverständlich: *Qui propter haec huius libri uerba, primam resurrectionem futuram suspicati sunt corporalem, inter cetera maxime numero annorum mille permoti sunt, tamquam oporteret in sanctis eo modo uelut tanti temporis fieri sabbatismum, uacatione scilicet sancta post labores annorum sex miliium, ex quo creatus est homo et magni illius peccati merito in huius mortalitas aerumnas de paradisi felicitate dimissus est, ut, quoniam scriptum est: Vnus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus, sex annorum milibus tamquam sex diebus impletis, sequatur uelut septimus sabbati in annis mille postremis* […].[267] Wie-

---

[263] Isidor von Sevilla, *Etymologiae*, in: W. M. Lindsay (Hrsg.), Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1911 (im Folgenden *Etym.*), V, xxxix.

[264] Nachvollziehbar anhand von Goetz, Geschichtstheologie (wie Anm. 260), S. 12, Anm. 51.

[265] *Etym.* (wie Anm. 263), V, xxxix, 42.

[266] Eusebius, Die Chronik. Aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar, hrsg. v. J. Karst (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 20), Leipzig 1911, S. 59 (unter „Die Hebräer“). Vgl. Guadalajara Medina, El Anticristo (wie Anm. 259), S. 36. Siehe grundsätzlich zur Sechs-Weltalter-Lehre bei Eusebius Harris, The Bible and the Meaning of History (wie Anm. 87), S. 86 f.

[267] Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, in: B. Dombart / A. Kalb (Hrsg.), Sancti Avrelii Avgvstini De Civitate Dei libri XI–XXII (Corpus Christianorum Series Latina 48), Turnhout 1955 (im Folgenden Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*), XX, Kap. 7, S. 709. Siehe zudem zur Entstehung der augustinischen Weltalterlehre K.-H. Schwarte, Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre (Antiquitas, Reihe 1, Abhandlungen zur Alten Geschichte 12), Bonn 1966, S. 27–32. Schwarte vertritt die

der wird das Ende der Welt mit dem Jahr 6000 nach der Schöpfung markiert. Dabei findet eine Verknüpfung der Schöpfungslehre, wonach Gott die Welt und das Leben auf ihr innerhalb von sechs Tagen erschaffen und am siebten Tag geruht habe, mit der Lehre von der Gleichsetzung von Tagen und Jahrtausenden, wie sie auch im zweiten Petrusbrief[268] oder in den Psalmen[269] belegt ist, statt. Auf diese Weise wird die Genesis zur Maßgabe der Weltgeschichte, welches ein sich durch nahezu das gesamte Mittelalter ziehendes Zeit- beziehungsweise Geschichtsmodell ist. Laut Arno Borst ist es gerade Isidor, der dieses Modell als Erster direkt als Ordnung historischer Ereignisse anwendet: Das Sechstagewerk „ist Urbild und Sinnbild jedes folgenden geschichtlichen Ablaufs. Deshalb überträgt Isidor als erster christlicher Historiker die Lehre Augustins von sechs Epochen der Weltgeschichte auf die Abfolge der einzelnen historischen Ereignisse".[270] Die dahinter verborgene Typologie bemerkend, fährt Borst fort: „Adam wurde am sechsten Welttage erschaffen und danach niemand mehr; mit dem neuen Adam Christus begann die sechste Weltzeit, *quae nunc agitur*, auf die nur das Ende der Welt folgen kann […]."[271] Wolfram Brandes fasst dieses Phänomen wie folgt zusammen: „Von Bedeutung ist hier die Schöpfungswochentypologie, die besagte, daß die Dauer der Welt, die Zeit ihrer Geschichte, 6000 Jahre währt und daß das 7. Jahrtausend den Weltsabbat bringen würde. Dieses chronologische System bot die Möglichkeit der eigenen Standortbestimmung in der Zeit. Man mußte nur den Beginn der Welt errechnen. Mit Hilfe der Zeitangaben des Alten Testaments schien dies möglich."[272]

Man steht allerdings vor dem Problem, dass die Weltzeitalter zumindest bei Isidor und Beatus alle unterschiedlich lang sind. Die Dauer eines Tages ist jedoch einheitlich, also immer gleich, da sie auf konstanten, kosmischen Bewegungen beruht. Für das prinzipielle Verständnis der Sache ergibt sich daraus nicht

---

Auffassung, dass Augustinus seine Weltalterlehre aus seinem typologischen Verständnis des Schöpfungsberichtes heraus entwickelt hat. Die sechs Epochen des geschichtlichen Ablaufs der Welt seien die Erfüllung und Übersteigerung der in Genesis beschriebenen Entstehung der Welt in sechs Etappen. Umgekehrt ist der Schöpfungsbericht der Genesis die Vorankündigung der Weltgeschichte. Vgl. ebd., S. 273: „Augustins Weltalterlehre ist […] eine aus dem typologisch verstandenen Schöpfungsbericht eruierte Geschichtsperiodisierung. Das heißt: Augustin hat das Gesamt der Weltgeschichte auf einen sinnverleihenden Vorgang reduziert und diesen ebenso wie die sechs Epochen, in denen sich der Sinn allen Geschehens verwirklicht, in den sechs Schöpfungstagen vorgezeichnet gesehen."

268 2 Petr 3,8: *unum vero hoc non lateat vos carissimi quia unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus.*

269 Ps 90,4: *quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna quae praeteriit et custodia in nocte.*

270 A. Borst, Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters namens der Monumenta Germaniae Historica 22, 1 (1966), S. 1–62, hier S. 14.

271 Ebd.

272 Brandes, Tempora periculosa sunt (wie Anm. 250), S. 52.

zwingend ein Problem. Sollte jedoch der biblische Schöpfungstag als Tag im astronomischen Sinne verstanden worden sein, so ermangelt es möglicherweise der Struktur, die erlaubte, die biblische Schöpfungswoche modellhaft für die Weltalter nutzen zu können.[273]

Die Lehre von den sechs *aetates mundi*, die addiert eine Summe von 6.000 Jahren ergeben, lässt sich also von Eusebius – zumindest grundsätzlich – über Augustinus bis hin zu Isidor, Johannes von Biclaro, Julian von Toledo und Beatus von Liébana nachvollziehen und steckt auch in der *Mozarabischen Chronik*. Die Zeitenrechnungen im letzten Kapitel der Chronik orientieren sich an dieser Lehre und machen klar, dass der Autor – oder die Autoren – sich hier einem bestimmten weltgeschichtlichen Gliederungsschema anschließen. Gleichwohl muss in Erinnerung gerufen werden, dass die Zeitrechnung durch die gesamte *Mozarabische Chronik* hindurch betrachtet nicht in sich stimmig ist.[274]

Die Verwendung der Zahl 666 im Zusammenhang mit Mohammeds Tod und die damit verbundene und sich durch die gesamte Chronik ziehende Orientierung an der Lehre von den sechs *aetates mundi*, deren sechstes auch für den Autor der *Mozarabischen Chronik* mit dem Jahr 800 zu enden scheint, sind klare Indizien für eine eschatologische Zeitbetrachtung und somit eine Endzeiterwartung des Autors. Wenngleich diese Eschatologie etwas verschleiert scheint, so ist sie doch – besonders für einen christlich gebildeten Leser – leicht nachvollziehbar. Insofern ist die 666 in der *Mozarabischen Chronik* nicht nur ein Rechenfehler oder schiere Symbolik, sondern auch Teil einer Erfüllungserwartung und somit typologisch und heilsgeschichtlich zu verstehen.

Die arabische Expansion und Seitenblicke auf die Iberische Halbinsel

Der Herrschaftsantritt des Westgotenkönigs Swintila wird in der Chronik lobend erwähnt: *Huius Eraclii temporibus Suintila in era DCLVIIII, anno imperii eius decimo, Arabum IIII, regnante in eis Mahumet, digne gubernacula in regno Gothorum suscepit sceptra X annis regnans.*[275] Ganz ähnlich klingt dies bereits in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* an: *Era DCLVIII Suintila in regno Got-*

---

[273] Doch auch Augustinus scheint diese Korrelation ignoriert zu haben. Nicht die verhältnismäßige Dauer der Schöpfungstage zu den Weltzeitaltern ist sein Argument, sondern die Möglichkeit einer Einteilung in eine identische Anzahl an Teilen. Er spricht von einer Ähnlichkeit der sechs Zeitalter zu den sechs Tagen der Schöpfung. Vgl. Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 267), S. 24, 32. Aurelius Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, in: J.-P. Migne (Hrsg.), S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia, Bd. 3 (Patrologia Latina 34), Paris 1841, Sp. 173–216, hier Sp. 190: *Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum* […]. Vgl. ebd., Sp. 190–193.

[274] S. o., S. 70–72.

[275] *Chr754*, Abs. 13, S. 333.

horum digna gubernacula suscepit sceptra.[276] Schwenkow gab bereits den Hinweis, dass es sich hierbei um ein Zitat aus Isidors Gotengeschichte handelt. Die uns vorliegende *Byzantinisch-arabische Chronik* verstand Schwenkow als bereits interpolierte Version, die der Autor der *Mozarabischen Chronik* sogleich genutzt habe.[277] In Isidors Gotengeschichte heißt es denn auch: *Aera DCLVIIII, anno imperii Heraclii X gloriosissimus Suinthila gratia divina regni suscepit sceptra,* […].[278] Demnach ist eine textuell-genealogische Linie von Isidor über die *Byzantinisch-arabische Chronik* hin zur *Mozarabischen Chronik* zu ziehen, wodurch der westgotische Einfluss auf die beiden Chroniken des achten Jahrhunderts deutlich wird. Während aber die *Byzantinisch-arabische Chronik* verschweigt, dass die Militärerfolge des Swintila gegen Byzanz gerichtet waren, weisen Isidor und die *Mozarabische Chronik* gewissermaßen darauf hin, dass hier ein christlich-christlicher Konflikt stattgefunden hat.[279] Der Verdacht liegt nahe, dass dies auf den differierenden Konfessionen zwischen Byzanz und dem zur Zeit Isidors nunmehr katholisch regierten Westgotenreich beruht. Swintila als Mehrer oder Verteidiger des Katholizismus wird in ein gutes Licht gerückt, während das bis dato in der *Mozarabischen Chronik* durchaus positiv konnotierte Byzanz nun eine gewisse Abwertung zu erfahren scheint. Letzteres findet sich in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* nicht. Dies lässt auf ein sich allmählich entwickelndes konfessionsspezifisches Verhältnis zwischen Byzanz und dem Westgotenreich hinsichtlich der Interpretation ihrer jeweiligen heilsgeschichtlichen Rolle schließen, was noch zu betrachten sein wird.[280]

Ein knapper Bibelbezug ist in der Darstellung des Bischofs Tajo von Zaragoza zu finden. Tajo wurde von Gindaswind nach Rom gesandt, um ein Exemplar von Gregors I. *Moralia*, einem Hiob-Kommentar, nach Zaragoza zu bringen.[281] In der Fülle des Schriftmaterials in den Archiven des Papstes war es Tajo allerdings nahezu unmöglich, das gewünschte Exemplar ausfindig zu machen. Nachdem er allerdings eine Nacht im Gebet am Schrein des Heiligen Petrus verbracht habe, habe Gott ihm durch einen Engel den Aufbewahrungsort des gewünschten Buches gezeigt: *Qui dum a papa Romense de die in diem differretur in longum, quasi in arciuo Romane eclesie pre multitudine quesitum facile nequaquam repperirent libellum, Dominum pernoctans et eius misericordiam ad uestigia beati Petri apostolorum principis deposcens, ei scrinium in quo tegeba-*

---

[276] *Chr741*, Abs. 14, S. 312.

[277] Vgl. Schwenkow, Quellen zur Geschichte (wie Anm. 110), S. 19, Anm. ***.

[278] Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum* (wie Anm. 129), Kap. 62, S. 292.

[279] Ebd.: […] *iste sub rege Sisebuto ducis nanctus officium Romana castra perdomuit* […] *postquam vero apicem fastigii regalis coscendit, urbes residuas, quas in Hispaniis Romana manus agebat, proelio conserto obtinuit* […]. Vgl. *Chr754*, Abs. 13, S. 333: *Hic ceptum bellum cum Romanis peregit celerique uictoria totius Spanie monarchiam obtinuit.*

[280] S. u. S. 87 f.

[281] Vgl. *Chr754*, Abs. 19, S. 335 f.

tur ab angelo manet ostensum.[282] Juan Gil erkannte in der nächtlichen Gottesanbetung einen Verweis zum Lukasevangelium: *factum est autem in illis diebus exiit in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei*.[283] An dieser Stelle betet Jesus eine Nacht hindurch, um am nächsten Morgen aus seinen Jüngern die zwölf Apostel auszusuchen. Auf diese Weise wird Tajo als besonders fromm dargestellt, ja, geradezu in die Nähe Christi gerückt. Diese quasihagiographische Darstellung scheint Tajo zu widerfahren, weil durch ihn dieses wertvolle Wissen auf die Iberische Halbinsel gelangen konnte.[284]

Für die Era 684, also das Jahr 646, berichtet die Chronik kurz über die Herrschaftszeit des byzantinischen Kaisers Konstans II., der sich eine erbitterte Seeschlacht mit den Arabern geliefert habe.[285] Nachdem der Mord an ihm kurz erwähnt wird, gibt der Autor das Phänomen einer Sonnenfinsternis während Konstans' Herrschaft (641–668) an: *Huius imperio sole medio die obscurato, celum stellas prodit*.[286] Man könnte geneigt sein, in der Erwähnung dieses Phänomens einen biblischen Bezug zu sehen, da Sonnenfinsternisse häufig in der Bibel als Vorboten des Unheils genannt werden. So beispielsweise im Buch Amos, wo eine Prophetie niedergeschrieben steht, die künftige Strafen Gottes mit Verfehlungen des auserwählten Volkes begründet. In einer Passage verdunkelt sich die Sonne ebenfalls zum Mittag: *et erit in die illa dicit Dominus occidet sol meridie et tenebrescere faciam terram in die luminis*.[287] Im Buch Joël finden sich auch zwei Passagen, in denen die Verdunklung der Sonne und der Sterne erwähnt werden.[288] Ferner auch im Buch Jesaja, wo die Vernichtung Babylons aufgrund seiner Verfehlungen und dem daraus resultierenden Gotteszorn prophezeit wird und eine bereits verdunkelt aufgehende Sonne mit jedoch ebenfalls nicht mehr leuchtenden Sternen erwähnt wird.[289] Doch in der Chronik sind die Sterne am helllichten Tag zu sehen, während sie bei Amos nicht erwähnt und bei Joël ebenfalls verdunkelt werden. Somit war dieses Ereignis hinsichtlich seiner Erscheinung nicht mit den biblischen identisch. Fakt ist, dass es mehrere Eklipsen im mediterranen Raum während der Herrschaft Konstans' II. gab, die hier also als Erfahrungsbericht in die Chronik eingeflossen sein könnten.[290] Daher ist ein biblisch-typologischer Bezug hier nicht zwingend, wobei aber auch nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Erwähnung als eine gewisse Vorhersehung von

---

282 Ebd., S. 336.

283 Lk 6,12. Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 336, 517.

284 *Chr754*, Abs. 19, S. 336: […] *et Spaniis per eum transmittit ad relegendum, quia hoc ex beati Iob libri expositum retemtabant solum* […].

285 Vgl. *Chr754*, Abs. 20, S. 338.

286 Ebd.

287 Am 8,9.

288 Vgl. Joël 2,10 und 4,15.

289 Vgl. Jes 13,10.

290 Vgl. Solar Eclipse Search Results, in: https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearch.php#searchresults (bei Eingabe des Zeitraums von 641 bis 668; Stand: 17.12.2018).

Unheil zu deuten ist.[291] Somit ist die Nennung der Sonnenfinsternis keine reine Fiktion, sondern ein tatsächlich stattgefundenes Ereignis, das vermutlich als entsprechendes Omen interpretiert wurde.[292] Dasselbe kann bereits über die astronomischen Phänomene, die in Zusammenhang mit Herakleios' Verfehlungen Erwähnung fanden, gesagt werden.[293] Hier muss allerdings ergänzt werden, dass die Sonnenfinsternisse, die in der Regierungszeit Konstans' auftraten, auf der Iberischen Halbinsel wohl, wenn überhaupt, nur teilweise wahrgenommen werden konnten und somit ein derart intensiver Verdunklungsgrad, wie er in der Chronik beschrieben ist, kaum aufgetreten sein kann. Definitiv ist die Sonnenfinsternis vom 4. September 666 n. Chr. im Bereich zwischen Viviero, Madrid und Murcia sowie Aveiro, Badajoz und Málaga sichtbar gewesen.[294] Sofern der Autor sich also hinsichtlich dieser Information nicht bei byzantinischen Quellen bedient hat, wäre dies die einzige Finsternis, die er aus iberischen Quellen hätte beziehen können und die zumindest ansatzweise die Kriterien für eine starke Verdunklung erfüllte. Eine Sonnenfinsternis aus dem Jahre 644 war zumindest in Konstantinopel, Kleinasien und Damaskus für etwa 40 Minuten am späten Vormittag sichtbar und könnte demnach, vermittelt über byzantinische Quellen, auch gemeint sein.[295]

Im darauffolgenden Absatz wird der soeben geschilderte Zusammenhang unmissverständlich in Bezug auf eine weitere Sonnenfinsternis, die sich im Vorfeld eines Angriffs der Basken auf die Iberische Halbinsel während der Herrschaft Recceswinds ereignete, dargelegt. *Huius temporibus eclipsim solis, stellis meridie uisentibus, omnis Spania territat atque incursationem Vasconum non cum modico exercitus damno prospectat.*[296] Die Sonnenfinsternis, die abermals in so hohem Verdunklungsgrad stattgefunden haben soll, dass zum Mittag Sterne am Himmel zu sehen waren, habe den Ansturm des Baskenheeres vorhersehen lassen. Sofern hier eine Eklipse gemeint ist, die von der Iberischen Halbinsel aus sichtbar gewesen ist, kommt nur ein Phänomen aus dem Jahr 666 n. Chr. infrage. Ob dies auch die zuvor angesprochene Finsternis ist, kann nicht mit Ge-

---

291 Vgl. M. Lurker, s. v. Finsternis, in: Ders. (Hrsg.), Wörterbuch der Symbolik (Kröners Taschenausgabe 464), Stuttgart 1991, S. 208.

292 Vgl. López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 48. Siehe auch R. R. Newton, Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, Baltimore 1972, S. 507, 510 f.

293 S. o., S. 65; vgl. López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 48, Anm. 75.

294 Vgl. ebd., S. 50, wo sich López Pereira auf die Studien von J. F. Schroeter, Spezieller Kanon der zentralen Sonnen- und Mondfinsternisse, welche innerhalb des Zeitraums von 600 bis 1800 n. Chr. in Europa sichtbar waren, Kristiana [Oslo] 1923, S. 19, S. X, Karte 10 a, stützt.

295 Vgl. ebd., S. 18, S. VI, Karte 6 b. Siehe auch López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 50.

296 *Chr754*, Abs. 21, S. 339.

wissheit gesagt werden.[297] Auch hier bleibt es beim Symbolgehalt der Sonnenfinsternis als Vorbote von Unheil. Ein konkret biblischer Bezug ist nicht gegeben.

Im weiteren Verlauf der Chronik wird auf die Spaltung des arabischen Heeres nach Marwans Tod eingegangen. Der Konflikt zwischen den beiden Heeren wird wie folgt kommentiert: *Quorum tantus manet conflictus, ut innumerabiles cateruas utrorumque uoraberit gladius*.[298] Juan Gil erkannte hierin eine alttestamentliche Phrase.[299] Im Kampf Davids gegen Abschalom im zweiten Buch Samuel musste Ersterer vorerst eine erhebliche Niederlage verkraften: *fuit autem ibi proelium dispersum super faciem omnis terrae et multo plures erant quos saltus consumpserat de populo quam hii quos voraverat gladius in die illa*.[300] Das übereinstimmende Vokabular des *gladius voraverans* kann in diesem Fall aber nicht typologisch auf einen der Protagonisten übertragen werden, sondern scheint vielmehr auf einen Vergleich der Schlachtenumstände abzuzielen. Die Kämpfe des gespaltenen Araberheeres sollten so dargestellt werden, dass sie denen zwischen Abschalom und David hinsichtlich ihrer Opferzahlen gleichkämen.

Zur Era 720, also dem Jahr 682, wird in der *Mozarabischen Chronik* beschrieben, wie der Umayyaden-Kalif Abd al-Malik seine politischen Gegner bezwang und Zivilkriege zu verhindern wusste. Dabei wird in einem Nebensatz – wie bereits in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* – die Stadt Mekka erwähnt. Wie schon in der zuvor untersuchten Chronik wird wiedergegeben, dass Mekka von den Arabern als die Heimat oder das Haus Abrahams bezeichnet wird. […] *Meccam, Abrahe, ut ipsi autumant, domum* […].[301] Auch hier wird eine Distanz zwischen Autor und den Arabern deutlich: sie selbst – also die anderen – behaupten, dass Mekka die *domum Abrahe* sei.[302]

Die letzten Jahre des Westgotenreiches

Im weiteren Verlauf der Chronik wird die Herrschaft des Westgotenkönigs Wamba thematisiert. Im Bericht über die *renovatio* Toledos in seinem dritten Regierungsjahr wird Wamba wie folgt dargestellt: […] *ciuitatem Toleti mire et eleganti labore renobat, quem et opere sculptorio uersiuicando pertitulans, hoc in porta-*

---

297 Die Regierungsjahre Recceswinds (649–672) und Konstans' (641–668) überschneiden sich großteils, sodass nicht zwingend klar ist, ob hier dieselbe Sonnenfinsternis wie in Abs. 24 angesprochen wird. Laut López Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 50, und Schroeter, Spezieller Kanon (wie Anm. 294), S. 18 f. und S. VI, Karte 6b und S. X, Karte 10a, dürfte aber im Falle Recceswinds nur die bereits genannte Finsternis von 666 n. Chr. infrage kommen. Siehe auch Total Solar Eclipse of 666 September 04, in: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=06660904> (Stand: 17.12.2018).
298 *Chr754*, Abs. 27, S. 341.
299 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 341, 516.
300 2 Sam 18,8.
301 *Chr754*, Abs. 28, S. 342.
302 Vgl. *Chr741*, Abs. 34, S. 319.

rum epigrammata silo ferreo in nitida lucidaque marmora patrat: Erexit fauctore Deo rex inclitus urbem, Wamba sue celebrem protendens gentis honorem.[303] Juan Gil sieht darin zwei potenzielle Bezugnahmen zur Bibel.[304] Das Schreibwerkzeug, der *stilus ferreus*, war hier der ausschlaggebende Punkt, der sich zum einen im Buch Hiob[305] wiederfindet, zum anderen im Buch Jeremias.[306] Bei Ersterem ist es Teil der Passagen, die Hiobs Hoffnung trotz des vielen Unglücks, das ihm widerfahren ist, ausdrücken. Im Buch Jeremias hingegen wurden mit dem eisernen Griffel die Sünden des Volkes von Juda aufgeschrieben. Hier nun ist es schwer zu entscheiden, welche der beiden möglichen biblischen Bezugnahmen wahrscheinlicher ist. Zwar wird Wamba grundsätzlich positiv in der *Mozarabischen Chronik* dargestellt, sodass er hier in gewisser Weise als Hoffnungsfigur aufgefasst werden könnte, andererseits ist angesichts des in der Chronik noch folgenden und als beklagenswert aufgefassten Untergangs des Westgotenreiches eine verschleierte Negativdarstellung Wambas an dieser Stelle denkbar. Keine der beiden Varianten kann mit Sicherheit vorausgesetzt werden. Wie sich zeigen wird, sind eindeutig typologische Rollenzuweisungen auf Basis von biblischer Terminologie in späteren Chroniken ein häufiger und bisweilen auch deutlicher genutztes Werkzeug.

Im weiteren Verlauf der *Mozarabischen Chronik* wird der Herrschaftsantritt König Egizas kurz thematisiert. Er habe die erste und höchste Machtstellung zum Schutze des Reiches der Goten in der Era 726 (688 n. Chr.) erhalten und habe sein Amt für fünfzehn Jahre innegehabt, in denen er die Goten mittels mannigfachem Tod (*acerua morte*) unterdrückt habe.[307] Während dieser Zeit habe sich obendrein die Beulenpest erbarmungslos verbreitet. *Plaga insuper inuinalis huius tempore inmisericorditer inlauitur*.[308] Mit seiner negativ zu bewertenden Regierungszeit ging also dem Autor zufolge auch noch eine Seuche einher, die dem Gotenvolk zusätzlich geschadet habe. Zweifelsohne erfährt Egiza hier eine Abwertung, was als Parteinahme des Autors für die politischen Gegner Egizas – Erwig und dessen Kinder – verstanden werden könnte.[309] Hier sei abermals darauf hingewiesen, dass in der mittelalterlichen Auffassung von Moral und Gerech-

---

303 *Chr754*, Abs. 29, S. 342.

304 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 342, 516.

305 Hiob 19,24: *stilo ferreo et plumbi lammina vel certe sculpantur in silice*.

306 Jer 17,1: *peccatum Iuda scriptum est stilo ferreo in ungue adamantino exaratum super latitudinem cordis eorum et in cornibus ararum eorum*.

307 *Chr754*, Abs. 34, S. 344: *Huius tempore in eram DCCXXVI,* […] *Egika ad tutelam regni Gothorum primum et summum obtinet principatum. Regnat annos XV. Hic Gothos acerua morte persequitur.*

308 Ebd.

309 Dass sich zum Ende des siebten Jahrhunderts bestimmte Parteiungen der westgotischen Könige gegenüberstanden, wird im Zusammenhang mit der *Chronik Alfons' III.* näher untersucht werden. S. u., S. 188–199.

tigkeit Gottes ein schlechter Herrscher, der durch Fehlverhalten auffällt, nicht nur persönlich bestraft wird, sondern dass sein Volk ebenso diese Strafe erfährt.[310]

Ferner wird in diesem Abschnitt auch die Einberufung des XV. Konzils von Toledo thematisiert. Dabei wird eine merkwürdige Begründung an den Tag gelegt: Aus verschiedenen Gründen (*diversis causis*) und für den Freispruch von einem Eid, den er auf schädliche Weise (*noxiabiliter*) seinem Vorgänger Erwig gewährt habe, hat Egiza eingefordert, dass diese Synode einberufen werde.[311] Der Verdacht Wolfs ist, dass dieser Eid beinhaltete, die Kinder des Vorgängers von Egiza vor Schaden zu bewahren.[312] In diesem Fall würde es bedeuten, dass der Eid schädlich für Egiza war, weil es für die Festigung seiner Macht vorteilhafter gewesen wäre, wenn er die Kinder Erwigs hätte unschädlich machen können, sprich, wenn er seine politischen Gegner hätte beseitigen können. Dies war, laut dem Autor der Chronik, das Ziel Egizas: Weil er sich erhoffte, von diesem politisch folgenschweren Eid loszukommen, ließ er die Synode einberufen. Wieder wird klar, dass der Autor sich in das Lager des politischen Gegners von Egiza schlägt.[313]

Verhältnismäßig abrupt wechselt anschließend das Thema der Chronik zu einer Auseinandersetzung zwischen Bischof Julian von Toledo und dem Papst in Rom. Gegenstand des Disputs war eine Abhandlung Julians über die Dreifaltigkeit. Da der Papst Julians Werk zensieren lassen wollte, war Julian gezwungen, eine Verteidigung auszuformulieren. Hierfür nutzte er das von Egiza einberufene Konzil[314] und schickte anschließend ein Verteidigungsschreiben nach Rom. Dies wurde durch ein von hohen Geistlichen geführtes Tribunal anerkannt und sogar dem Kaiser gegenüber angepriesen mit den Spruch *Laus tua, Deus, in fines terre*.[315] Wolf erkennt hierin eine Passage aus den Psalmen: *secundum nomen tuum Deus sic et laus tua in fines terre* […].[316] Psalm 48 beinhaltet überwiegend das Beharren auf dem Gottvertrauen, welches letztlich zum Erfolg und zur Erlösung führen würde. Gottvertrauen ist gewissermaßen die Burg, die den Gläubigen vor Angreifern schützt, und es ermöglicht ihm, Problemlagen zu

---

[310] S. o., S. 67 f.

[311] *Chr754*, Abs. 34, S. 345: *In quo pro diuersis causis uel pro absolutionem iuramenti, quem prefato principi Eruigio noxiabiliter reddiderat, synodum ut exsolueretur expostulat*. Die Konzilsakten gehen auch auf den angesprochenen Eid ein. Vgl. *Concilio de Toledo XV*, in: J. Vives (Hrsg.), Concilios visigóticos e hispano-romanos (España cristiana, Textos 1), Barcelona / Madrid 1963, S. 449–474, hier S. 464 f.

[312] Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 103, Anm. 76.

[313] Die Frage, warum Erwig überhaupt einen politischen Gegner zu seinem Nachfolger erkoren hat – denn genau dies tat er, indem er Egiza 687 designierte –, ist möglicherweise damit zu begründen, dass er bei seinen eigenen Nachkommen keinen Rückhalt hatte. Vgl. A. P. Bronisch, s. v. Wamba, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 33, Berlin 2006, S. 164–168, hier S. 166.

[314] *Chr754*, Abs. 34, S. 345: […] *exaggerationem prefati principis* […].

[315] Ebd., S. 345 f.

[316] Ps 48,11. Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 104, Anm. 80.

überwinden. Im Kontext der Chronik scheint das Zitat auf die Beharrlichkeit des Bischofs Julian zu rekurrieren, der letztlich Erfolg mit seinem persönlichen Gottvertrauen hatte.

Die negative Darstellung Egizas setzt sich in der *Mozarabischen Chronik* fort. Hierbei fällt auf, dass dem Westgotenkönig sein Sohn und Nachfolger Witiza vergleichend gegenübergestellt wird und keinesfalls eine schlechte Bewertung erfährt, sondern vielmehr als derjenige beschrieben wird, der die Verfehlungen seines Vaters korrigierte.[317] Ein drittes und letztes Mal werden die beiden Könige in der Beschreibung des Jahres 700 thematisiert. Dort wird beschrieben, dass, nachdem die oben angesprochene Beulenpest im Reich keine Opfer mehr forderte, auch der altersschwache König Egiza wiederum eines natürlichen Todes starb.[318] Mit dem Tod seines Vaters wurde Witiza, der zuvor Mitregent war, zum alleinigen Herrscher über das Westgotenreich. Ob nun über das Ende der Epidemie oder über das Dahinscheiden des negativ bewerteten Egiza oder gar über beides ist ungewiss, doch der Autor beschreibt eine nun eingetretene Freude und Erleichterung im gesamten Reich: […] *atque omnis Spania gaudio nimio freta alacriter letat*.[319] Diese Erscheinung ist vor allem für die Betrachtung der politischen Verhältnisse des untersuchten Zeitraums und der Parteinahme des Autors relevant und soll später mit den diese Sachverhalte tangierenden Aussagen der *Chronik Alfons' III.* verglichen werden, die sich hierfür besonders anzubieten scheinen.[320]

Der Untergang des Westgotenreiches

Mit der Era 757, also dem Jahr 719, kommt in der *Mozarabischen Chronik* in nahezu identischer Weise wie bereits in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* der Untergang des Westgotenreiches zur Sprache: *In occiduis quoque partibus regnum Gothorum, antiqua soliditate pene per trecentos quinquaginta annos ab era quadringentesima ab exordio et principio sui firmatum, aput Spanias uero a Liuuigildo pene per CXL annos paciuice usque in era DCCL porrectum per ducem sui exercitus nomine Muze adgressus edomuit et regno ablato uectigales fecit*.[321] Diese Passage ist eindeutig aus der *Byzantinisch-arabischen Chronik* übernommen und nur hinsichtlich einiger Endungen marginal verändert worden.[322] Die *antiquitas* des Gotenreiches, die bereits in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* im Zusammenhang mit seinem Untergang erwähnt wurde, scheint hier allerdings durch die ergänzten Jahreszählungen seit seiner Gründung und seit der Herrschaft von Leovigild betont zu werden. Diese mögliche

317 Vgl. *Chr754*, Abs. 37, S. 346 f.
318 *Chr754*, Abs. 39, S. 347: […] *Wittiza decrepito iam patre pariter regnant.* […] *Qua decursa, propria morte deciso iam patre, florulentissime* […] *regnum retemtat* […].
319 Ebd.
320 S. u., S. 188–199.
321 *Chr754*, Abs. 42, S. 348 f. S. o. S. 52, Anm. 150.
322 Vgl. López Per eir a, Crónica Mozárabe de 754 (wie Anm. 164), S. 68, Anm. 51, 15.

Betonung kann als Klage verstanden werden, die ausdrückt, wie tragisch es doch sei, dass dieses nun schon so lange existierende und letztlich auch erfolgreich expandierende Reich untergegangen ist. Erwähnung sollte auch die Datierung der Eroberung des Westgotenreiches durch Musa finden, die hier mit der Era 750, also dem Jahr 712 n. Chr. und nicht 711 n. Chr., angegeben wird. Doch könnte hier dieselbe Begründung herangezogen werden, wie bereits bei den Schöpfungszählungen, dass nämlich durch begonnene, jedoch nicht vollendete, aber dennoch mitgezählte Jahre geringfügige Abweichungen zutage treten können. Möglicherweise kommt diese Abweichung aber auch durch die Aussage zustande, dass Roderich, der letzte Westgotenkönig, der Überlieferung nach nur ein Jahr lang regiert haben soll. Laut der *Mozarabischen Chronik* erhielt Roderich das Königtum erst im Jahr 711. […] *in era DCCXLVIIII* […] *Rudericus tumultuose regnum, ortante senatu, inuadit. Regnat anno uno.*[323] Geht man allerdings, wie offensichtlich der Autor der Chronik, vom Tode Witizas im Frühjahr 710 n. Chr. und der tumultuarischen[324] Wahl Roderichs im Sommer 710 aus, so würde das Ende seiner Herrschaft auf das Jahr 711 datiert werden.[325]

Es folgt eine Darstellung Roderichs als eifrig um die Verteidigung seines Reiches bemühter Herrscher, wobei es den Anschein macht, dass der Chronist nicht nur die letztlich das Westgotenreich beseitigende Invasion thematisiert, sondern auch kleinere, vorangegangene arabische Angriffe. Mit dem Angriff im Jahr 711 (hier Era 750, also 712 n. Chr.) fand Roderich allerdings seinen Tod. *Nam adgregata copia exercitus aduersus Arabas una cum Mauros a Muze missos, id est, Taric, Abuzara et ceteros, diu sibi prouinciam creditam incursantibus simulque et plerasque ciuitates deuastantibus* […] *in era DCCL Transductis promonturiis sese cum eis confligendo recepit eoque prelio, fugatum omnem Gothorum exercitum, qui cum eo emulanter fraudulenterque ob ambitionem regni aduernant, cecidit.*[326] In dieser Passage wird auch deutlich, dass Roderich womöglich nicht den notwendigen Rückhalt innerhalb seines Heeres hatte. Die damit einhergehende Debatte innerhalb der Forschung über innere Streitigkeiten im Westgo-

---

323 *Chr754*, Abs. 43, S. 349.

324 Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 106, übersetzt *tumultuose* mit „rebelliously", was womöglich ein falsches Bild auf die Erhebungspraxis wirft. „Rebellisch", „aufmüpfig" oder „aufrührerischer Weise" sind politisch-negativ konnotierte Attribute, die wohl kaum den Sinn einer tumultuarischen Akklamation wiedergeben. Vgl. G. Langgärtner / G. May, s. v. Akklamation, in: LexMA, Bd. 1, Sp. 251 f. Zudem würde eine negative Wertung im Zusammenhang mit der Königserhebung nicht zu der anschließenden Darstellung Roderichs als kämpferischer und verteidigungswilliger König passen.

325 Vgl. Claude, Untersuchungen (wie Anm. 103), S. 336, 340. Die Regierungszeit Roderichs wird in der Forschung zweifelsfrei auf die Jahre 710 und 711 datiert. Vgl. J.-M. Alonso Nuñez, s. v. Roderich, in: LexMA, Bd. 7, Sp. 928.

326 *Chr754*, Abs. 43, S. 349.

tenreich soll hier nicht weiter betrachtet werden.[327] Nur so viel sei erwähnt: Die Passage endet mit den Worten: *Sicque regnum simulque cum patriam male cum emulorum internicione amisit, peragente Vlit anno sexto.*[328] Roderich habe also im sechsten Jahr des Walid seine Herrschaft und sein Vaterland verloren, während auch seine Feinde getötet worden seien. Der Gedanke, dass hier ein Gottesgericht über das Reich des Roderich hereingebrochen ist, weil die Westgoten sich zerstritten hatten, ist laut Wolf jedoch nicht verfolgt worden, sondern vielmehr seien es rein politische Gründe, die den Untergang des Westgotenreiches heraufbeschworen haben.[329] Dass die Angreifer in der Chronik nicht als Geißel Gottes bewertet würden, sieht Wolf auch durch einen weiteren Passus bestätigt: […] *dum per supra nominatos missos Spania uastaretur et nimium non solum hostili, uerum etiam intestino furore confligeretur.*[330] Ferner ist Wolf verwundert, dass in diesem Zusammenhang kein astronomischer Bezug, wie in vorherigen Passagen, oder ein Rückschluss auf die Omen, die sich Herakleios offenbarten, vollzogen wird.[331] Die Frage hierbei ist, ob in der Darstellung notwendigerweise derartige Naturphänomene vorangestellt werden müssen. Ferner, bezüglich der Frage nach dem Rückschluss auf Herakleios, ist unklar, ob tatsächlich die Verfehlungen des Herakleios und dessen Traumvisionen als Auslöser und Vorboten für den Fall des Westgotenreiches zu verstehen sind. Dem Reich der Byzantiner widerfuhren doch innerhalb der Chronik bereits negative Ereignisse, die durchaus mit den Handlungen und Träumen des Herakleios in Verbindung gebracht wurden.[332] Doch selbst wenn die Eroberung der Iberischen Halbinsel in einer moralischen Verbindung zu Herakleios stünde, so bedarf es bei einem ohnehin möglichst nicht plakativ gehaltenen Text wie diesem keines Querverweises.[333] Man könn-

---

327 Vgl. Claude, Untersuchungen (wie Anm. 103), S. 340–354. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 264–275. Ebenfalls Thomas, Frühe spanische Zeugnisse (wie Anm. 14), S. 152–162. Ebenso spielt die Verratslegende um den Grafen Julian aus bibeltypologischer und -exegetischer Sicht keine Rolle. Es sei verwiesen auf D. K. Filios, Legends of the Fall: Conde Julián in Medieval Arabic and Hispano-Latin Historiography, in: Medieval Encounters 15 (2009), S. 375–390.

328 *Chr754*, Abs. 43, S. 349.

329 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 28.

330 *Chr754*, Abs. 45, S. 350. Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 28.

331 Vgl. ebd., S. 29.

332 S. o., S. 64–68.

333 Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 96, ist hier anderer Auffassung: „Aber die wesentlichen Aussagen dieser Chronik und ihre eigentliche Intention liest man gewissermaßen nur zwischen den Zeilen. So ist der Grund für den Untergang des Gotenreiches nur über die Analogie mit dem Bericht über Kaiser Herakleios erschließbar." Die Gründe für die Verschleierung der Intentionen sind bereits erörtert worden. Sicherlich sind die Intentionen nur „zwischen den Zeilen" zu lesen, aber sie *sind* lesbar. Des Weiteren ist die Aussage, dass der Grund für den Untergang des *West*gotenreiches „nur" über die Adaption mit Herakleios zu erschließen sei, zu stark auf diesen Sachverhalt reduziert. Bronisch hat bei dieser Aussage nicht einbezogen, dass durchaus Verfehlungen von westgotischen Großen in der Chronik benannt und als Begründungen

te diesen Rückschluss ohne nochmaligen Hinweis gezogen haben. Ferner bleibt hier die Frage bestehen, ob der Chronist tatsächlich darauf abzielte, eine Korrelation zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem Untergang des Westgotenreiches zu formulieren. Die Option besteht, dass er eine Geschichte von Verfehlung und Strafe erzählt, die Byzanz ebenso betrifft wie die Iberische Halbinsel.

Abgesehen davon erscheint Wolfs Urteil vorschnell. Der nach Gils Edition 45. Abschnitt bringt explizit ein Gottesgericht als Begründung für den Fall der Stadt Zaragoza. An besagter Stelle erfolgt auch der Hinweis, dass Musa mithilfe des abtrünnigen Bischofs Oppa, der wiederum ein Sohn Erizas gewesen sei,[334] ganz Hispanien verwüstet und dabei auch diese alte und einst blühende Stadt zerstört habe: […] *per Oppam, filium Egiche regis,* […] *per eius occasionem cunctos ense detruncat. Sicque non solum ulteriorem Spaniam, sed etiam et citeriorem usque ultra Cesaragustam, antiquissimam ac florentissimam ciuitatem, dudum iam iudicio Dei patenter apertam, gladio, fame et captiuitate depopulat* […].[335] Durch das *iudicum Dei* ist eindeutig ein moralischer Grund impliziert. Ein negativ ausfallendes Gottesgericht muss zweifelsfrei auf eine entsprechend negative Ursache, eine moralische Verfehlung der Betroffenen zurückführen. Wolf schreibt diesbezüglich, dass an dieser Stelle die größte Nähe zwischen dem Untergang des Westgotenreiches und einem moralischen Modell in Form eines Gottesgerichts innerhalb der *Mozarabischen Chronik* gegeben sei.[336] Diese Einschätzung scheint aber lediglich darauf zu beruhen, dass der Autor der Chronik nicht länger oder intensiver auf dieser Denkweise, diesem Modell beharre. Wie aber bisher gezeigt, ist dies nicht die einzige Verknüpfung dieser Art.[337]

---

für den Untergang herangezogen werden – so bspw. in Bezug auf die Bischöfe Sisenand und Oppa, wie im Folgenden beschrieben.

[334] Während in *Chr754*, Abs. 45, S. 350, Oppa als *filium Egiche regis* bezeichnet wird, wird er in der *Chronik Alfons' III.* als Sohn Witizas vorgestellt. S. u., S. 208. Vgl. J. Prelog, Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 134), Frankfurt am Main / Bern / Cirencester 1980, S. 155, Anm. 106, der sich, auf eine Aussage des „Historikers" Ibn al-Qūṭīya stützend, dafür ausspricht, Oppa sei ein Bruder Witizas und somit möglicherweise ein Sohn Egizas gewesen. Selbiges formuliert Collins, Conquest (wie Anm. 102), S. 29.

[335] *Chr754*, Abs. 45, S. 350 f. Auffällig an den Attributen, die Zaragoza zugeschrieben werden, ist, dass in *Chr741* Alexandria, welches durch Umar unterworfen wurde, in gleicher Weise beschrieben wird: *Chr741*, Abs. 21, S. 314.

[336] Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 29.

[337] Im Zusammenhang mit der *Chr754* verweist W. Drews, Die Wahrnehmung islamischer Herrschaft durch mozarabische Christen im 9. Jahrhundert, in: M. Becher / S. Conermann / L. Dohmen (Hrsg.), Macht und Herrschaft transkulturell. Vormoderne Konfigurationen und Perspektiven der Forschung (Macht und Herrschaft 1), Bonn 2018, S. 269–289, hier S. 279 f., auf den Anspruch iberischer Christen auf Basis des in ihrer Region bewahrten Wissensschatzes, den katholischen Glauben allein korrekt auszulegen. Dies sei insbesondere unter Bezugnahme auf Isidor beziehungsweise den Anspruch auf die Fortsetzung seiner Geschichtsschreibung geschehen. Iberische Christen

Diese moralischen Aspekte, die in der Chronik in Zusammenhang mit dem Untergang des Westgotenreiches stehen, werden untermauert durch die Unmoral des Bischofs Sindered. Der Autor der Chronik stellt den Toledaner Bischof als Feigling mit schlechter Amtsführung dar. Die Kritik an diesem Bischof wird mehrfach biblisch untermauert. Da er mehr im Eifer als mittels Vernunft gehandelt habe, habe er ehrenvolle Männer verführt: […] *sanctimonie studio claret atque longebos et merito honorabiles uiros, quos in supra fatam sibi conmissam eclesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat* […].[338] Wie Juan Gil[339] festgestellt hat, decken sich einige Vokabeln in dieser Formulierung mit dem Buch Jesaja: *longevus et honorabilis ipse est caput et propheta docens mendacium ipse cauda est*.[340] Diese Passage ist Teil der Ankündigung eines Strafgerichts über Israel, weil sich das Volk verführen ließ. Sindered wird also als Typus eines alttestamentlichen Verführers dargestellt und zugleich deutet die Wahl genau dieser Passage auf nahendes Unheil hin, was, wie die folgenden Ausführungen zeigen, den Westgoten auch widerfahren wird. Sindered wird auf diese Weise eine Art Auslöser für einen negativen Verlauf der Geschichte, wie er als im Buch Jesaja vorgezeichnet verstanden wird.

Darüber hinaus hat Gil in obigem Zitat die Worte *non secundum scientiam* als Teil des Römerbriefes identifiziert.[341] Darin heißt es: *testimonium enim perhibeo illis quod aemulationem Dei habent sed non secundum scientiam*.[342] Paulus kritisiert darin die Israeliten, denen er zwar Eifer für Gott zugesteht, aber anfügt, dass dieser Eifer ohne Erkenntnis, ohne Vernunft sei. Auch diese Formu-

---

haben sich somit in ihrer religiös begründeten Welt- und Geschichtsauslegung über Byzanz und auch Rom gestellt. Auf dieser Grundlage argumentiert Drews weiter ebd., S. 280: „Die politisch entscheidende Frage, warum die katholischen Westgoten die Herrschaft über ihr Reich nach 711 verloren hatten, wird vom Autor übergangen, indem er sich auf den Standpunkt zurückzieht, dass einerseits die fortgesetzte Reihe byzantinischer Kaiser die historische Kontinuität verbürge, während andererseits aber auch die katholische und damit orthodoxe Tradition der spanischen Kirche nach wie vor ungebrochen fortbestehe […].“ Und weiter: „[…] Da spanische Christen den wahren Glauben seit dem 7. Jahrhundert allein mit ihrem eigenen Bekenntnis identifizierten, war es aus ihrer Perspektive letztlich ohne Bedeutung, ob sie in der Gegenwart – womöglich nur vorübergehend – von einem fremden, christlichen Häretiker oder aber von einem Anhänger einer anderen Religion beherrscht wurden […].“ Die vorliegende Untersuchung stellt sehr wohl Begründungen für den Untergang des Westgotenreiches innerhalb der *Chr754* fest. Diese sind allerdings moralischer Natur und nicht „politisch“. Ebenso kann eine, zugegeben eher verschleierte, Kritik an den neuen Fremdherrschern in dieser Chronik festgestellt werden, was den letzten hier zitierten Satz von Drews relativiert. Siehe auch Pick, Islam Concealed and Revealed (wie Anm. 178), S. 268.

338 *Chr754*, Abs. 44, S. 350.

339 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 350, 516.

340 Jes 9,15.

341 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 350, 517, wo er fälschlicherweise Röm 10,12 angibt.

342 Röm 10,2.

lierung zielt darauf ab, Sindered als seines Amtes unwürdig zu bewerten. Durch die Passage aus dem Römerbrief würde ihm quasi ein falsches Gottesverständnis attestiert, wie es die Christen den Juden vorwarfen. Sindered wird dadurch zu einem Juden, der die Offenbarung eben nicht erkannte, typologisiert.

Mit dem Einfall der Araber habe Sindered gänzlich die Nerven verloren und sei in sein römisches Vaterland geflüchtet: *Qui et post modicum incursus Arabum expabescens, non ut pastor, sed ut mercennarius, Xp̅i oues contra decreta maiorum deserens, Romanie patrie sese aduentat.*[343] Weniger wie ein Hirte Christi, sondern wie ein Angestellter, ein Tagelöhner habe er sich verhalten, als er sich gegen die Regularien der Alten dazu entschlossen hatte, seine Schafherde zu verlassen. Hier stellen wir ebenfalls moralische Motive fest und können obendrein noch einen Querverweis zum Johannesevangelium herstellen: *ego sum pastor bonus bonus pastor animam suam dat pro ovibus* [12] *mercennarius et qui non est pastor cuius non sunt oves propriae videt lupum venientem et dimittit oves et fugit et lupus rapit et dispergit oves* [13] *mercennarius autem fugit quia mercennarius est et non pertinet ad eum de ovibus*.[344] In dieser Bibelpassage wird klar, was unter einem guten Hirten zu verstehen ist. Wer im Angesicht der Gefahr nicht bei seinen Schafen bleibt, ist kein guter Hirte und ist nur auf sein Geld, nicht aber auf das Wohl seiner Herde bedacht. Folglich wird Sindered hier als korrupter und feiger Amtsträger dargestellt, der letztlich keine guten Beziehungen zu seiner Gemeinde hatte. Da wir nun aber dieses Bibelzitat im Zusammenhang mit der Invasion durch die Araber in der Chronik vorfinden, lässt sich neben den Bildern für den Hirten und die Schafe auch festlegen, wer in diesem Zusammenhang der Wolf ist, der die Schafe bedroht und vor dem der Hirte flieht. Die Chronik liefert also neben den Ratten noch eine weitere Allegorie aus dem Tierreich: die Araber werden als Wölfe dargestellt und ergo als räuberische Gefahr wahrgenommen. Da es sich in diesem Teil des Johannesevangeliums thematisch um moralische Vorgaben dreht, kann definitiv von einer biblischen Allegorie gesprochen werden, welche die neutestamentliche Moral mit der fragwürdigen Moral des Sindered verknüpft und letztlich die Folgen – das Gottesgericht über Zaragoza – aufzeigt. Dadurch kann jedoch auch formuliert werden, dass sich hier das neutestamentliche Bild eines schlechten Hirten erfüllt hat. Man könnte vorsichtig formulieren, dass die im Johannesevangelium noch folgende Passage – *potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam*[345] – darauf hinweist, dass ein Zuwiderhandeln gegen die Vorgaben an einen guten Hirten Gottes Strafe zur Folge hat, denn Christus habe die Macht, die Dinge den Menschen wieder zu entreißen. Der Untergang Zaragozas könnte als ein solches Entreißen verstanden werden, wodurch sich eine biblische Erzäh-

---

343 *Chr754*, Abs. 44, S. 350.

344 Joh 10,11–13. Vgl. Wol f, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 107, Anm. 101.

345 Joh 10,18.

lung erfüllt habe, was wiederum ein notwendiges Kriterium für die Kategorisierung als Typologie darstellt.[346]

Im Anschluss an eine Darstellung Musas als Tyrann[347] und eine Klage über den Verlust der Stadt Córdoba[348] lässt sich in der *Mozarabischen Chronik* nochmals eine typologische Darstellungsweise der Geschichte nachvollziehen. Zunächst mit einer metaphorisch ausgeschmückten Wehklage über den Ruin Hispaniens: *Quis enim narrare queat tanta pericula? Quis dinumerare tam inportuna naufragia? Nam si omnia membra uerterentur in linguam, omnino nequaquam Spanie ruinas uel eius toth tantaque mala dicere poterit humana natura*.[349] Um all dies dennoch beschreiben zu können, bedient sich der Autor einer Genealogie der Katastrophen, die er als Vergleichsmodell heranzieht und die schließlich die Iberische Halbinsel mit einbezieht: […] *relictis seculi inumerabilibus ab Adam usque nunc cladibus, quas per infinitis regionibus et ciuitatibus crudelis intulit mundus iste inmundus, quidquid historialiter capta Troia pertulit, quidquit Iherosolima predicta per prophetarum eloquia baiulabit, quidquid Babilonia per scripturarum eloquia substulit, quidquid postremo Roma apostolorum nouilitate decorata martirialiter confecit, omnia et toth ut Spania condam deliciosa et nunc misera effecta tam in honore quam etiam in dedecore experibit.*[350] Seit der Zeit Adams – also seit der Schöpfung – gab es immer wieder Untergangsszenarien, von denen stets historisch bedeutsame Orte betroffen waren. Zuerst wird Troja als Beispiel angeführt, welches die Belagerung über sich hat ergehen lassen müssen und schließlich doch gefallen ist. Dann folgt Jerusalem in der Aufzählung, das ebenfalls vielfaches Unheil erfuhr, welches auch

---

346 S. o., S. 24 f.

347 *Chr754*, Abs. 45, S. 351: […] *ciuitates decoras igne concremando precipitat, seniores et potentes seculi cruci adiudicat, iubenes atque lactantes pugionibus trucidat. Sicque dum tali terrore cunctos stimulat, pacem nonnulle ciuitates, que residue erant, iam coacte proclamitant; adque suadendo et inridendo astu quoddam. Nec mora petita condonant, sed ubi inpetrata territi metu recalcitrant, ad montana temti iterum effugientes fame et diuersa morte periclitant.*

348 Ebd.: *Adque in eandem infelicem Spaniam Cordoba in sede dudum Patricia, que semper extitit pre ceteras adiacentes ciuitates opulentissima et regno Wisegothorum primitibas inferebat delicias, regnum efferum conlocant.*

349 Ebd.; siehe Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 29, Anm. 32, der hier einen Querverweis zum 108. Brief des Hieronymus gefunden hat. *Sancti Hieronymi epistula 108. Epitaphium sanctae Paulae*, in: I. Hilberg (Hrsg.), Sancti Eusebii Hieronymi epistulae, Vol. II, Epistulae LXXI–CXX (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 55), Wien / Leipzig 1912, S. 306–351, hier Abs. 1, S. 306: *Si cuncta mei corporis membra uerterentur in linguas et omnes artus humana uoce resonarent, nihil dignum sanctae ac uenerabilis Paulae uirtutibus dicerem.*

350 *Chr754*, Abs. 45, S. 352. Siehe zur Deutung dessen als Klage über den Verlust Christys, Hispania after 711 (wie Anm. 169), S. 223 f. Ferner P. de la Cruz Díaz, El mito godo en la construcción de Castilla, in: Ders. / F. Luis Corral / I. Martín Viso (Hrsg.), El historiador y la sociedad. Homenaje al Profesor Hosé Mª. Martínez (Estudios históricos y geográficos 152), Salamanca 2013, S. 53–65, hier S. 53.

durch die Propheten angekündigt worden sei. Das Alte Testament strotzt geradezu vor ähnlichen Episoden über Jerusalem.[351] Auch der anschließend genannte Niedergang Babylons wird in der Bibel stets in Zusammenhang mit einem Gottesgericht thematisiert. So ist Babylon beispielsweise im Buch Jesaja die ruhmreiche Stadt der Chaldäer und Gott hält zornig Gericht über sie.[352] Auch im Buch Jeremias ist Babel das Land der Chaldäer und bekommt die Rache Gottes zu spüren.[353] Hier nun stellt sich die Frage, warum Babylon in einer Reihe mit Jerusalem und Rom genannt wird. Die Tatsache, dass auch Babylon einer Eroberung anheimgefallen ist, nämlich durch den Perserkönig Kyros, könnte hier als Begründung dienen.[354] Definitiv ist es so, dass in dieser Reihe der Niedergang von weltgeschichtlich bedeutsamen Städten als Beispiel für den Fall des Westgotenreiches herangezogen wurde. Das in der zitierten Passage angesprochene Elend Roms, der Apostelstadt, rekurriert womöglich auf den Brand Roms unter Kaiser Nero, der als Christenverfolger galt.[355] Somit entsteht eine universalhistorische Reihe von Untergangsszenarien: Jerusalem, Babylon, Rom und schließlich

---

[351] Beispiele sind die Eroberung durch den Pharao Necho in 2 Kge 23,32 f. sowie 2 Chr 36,5 f., wo auch klar wird, dass Joahas bzw. Jojakim ihr Königtum an Necho verloren, weil ihr Verhalten Gott missfiel; die Zerstörung durch die Babylonier bzw. Nebukadnezar, die ebenfalls mit Fehlverhalten gegenüber Gott begründet wird und die Babylonische Gefangenschaft nach sich zog, ist beschrieben in 2 Kge 25, 2 Chr 36,15–21; die Plünderungen und Zerstörungen durch Antiochus in 1 Mak 1,20–40 sowie die Umwandlung des Tempels in ein Heiligtum zu Ehren eines Götzen in 1 Mak 1,54. Siehe ferner Jer 27. Vgl. H. Haag, s. v. Jerusalem, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, Freiburg 1960, 899–911, hier Sp. 901 f. Schließlich kann hier auch die Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahre 63 v. Chr. sowie die sassanidische und die arabische Eroberung mit bedacht werden. Vgl. ebd., Sp. 907 f.

[352] Jes 13,19 f.: *et erit Babylon illa gloriosa in regnis inclita in superbia Chaldeorum sicut subvertit Deus Sodmam et Gomorram* [20] *non habitabitur usque in finem et non fundabitur usque ad generationem et generatinem nec ponet ibi tentoria Arabs nec pastores requiescent ibi*. Vgl. Jer 50,3; 50,9; 50,41 und 51,48, wo durch die Bedrohung aus dem Norden ein Verweis zu den apokalyptischen Völkern Gog und Magog gegeben sein könnte und ergo auch Babylons Untergang in gleicher Weise wie der Israels verläuft. Vgl. Ez 38,14 f.; 39,1 f. Siehe auch J. Hill, Friend or Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah mt (Biblical Interpretation Series 40), Leiden / Boston / Köln 1999, S. 48 f.

[353] Jer 50,1: *verbum quod locutus est Dominus de Babylone et de terra Chaldeorum in manu Hieremiae prophetae*; Jer 50,14 f.: *praeparamini contra Babylonem per circuitum omnes qui intenditis arcum debellate eam non parcatis iaculis quia Domino peccavit* [15] *clamate adversus eam ubique dedit manum ceciderunt fundamenta eius destructi sunt muri eius quoniam ultio Domini est ultionem accipite de ea sicut fecit facite ei*; siehe auch Jer 50,21–32; 51,1–14.

[354] Vgl. J. Cobet, Babylon, Jerusalem, Athen, Rom. Vier Metropolen: Skizze eines europäischen Diskurses, in: Historische Zeitschrift 293, 1 (2011), S. 1–38, hier S. 12. Siehe auch Jes 13,1–14; 13,23; 21,1–10.

[355] Vgl. P. Vandenberg, Nero. Kaiser und Gott, Künstler und Narr, München 1983, S. 245–266.

das Córdoba des Westgotenreiches. All diese Dinge, die Jerusalem, Babylon und Rom erlitten haben, seien nun auch Hispanien widerfahren, was zugleich die Schande, aber auch die einstige Größe des Westgotenreiches widerspiegelt. Diese Passage erfüllt alle Kriterien, um als halbbiblisch-typologisch zu gelten: Es wird gezeigt, dass biblische Elemente in der Geschichte der Westgoten erfüllt wurden und zwar aus identischen Motiven, nämlich aus einer nicht gottgefälligen Politik heraus, die sich durch abtrünnige und schlechte Bischöfe ebenso wie durch Uneinigkeit innerhalb der westgotischen Eliten objektivierte. Der Autor stellt das westgotische Schicksal unmittelbar der biblischen Bestimmung von Jerusalem und Rom gegenüber. Man möchte soweit gehen zu sagen, er stellt es als deren Erfüllung dar. Zudem liegt mit der Erfüllung der biblischen Ereignisse in der iberischen Geschichte auch eine Steigerung vor, welche ebenfalls relevant für die Kategorisierung als Typologie ist:[356] All dies und noch mehr (*omnia et toth*) habe sich in Hispanien ereignet. Das Westgotenreich wird hier Teil der Heilsgeschichte, wird Mittelpunkt des Weltgeschehens. Daraus resultiert zum einen ein genealogisches Geschichtsverständnis, bei dem der Mittelpunkt der Heilsgeschichte sich nun von Rom – durchaus vermittelt durch Byzanz, wie es Hillgarth beschreibt[357] – zum Westgotenreich beziehungsweise dessen Nachfolger verschoben hat. Schon der Beginn der zitierten Stelle spiegelt die Vorstellung des Autors wider, Hispanien sei an die linear-teleologische Kette der Heilsgeschichte angeknüpft: […] *ab Adam usque nunc cladibus* […].

Möglich ist bei der hier zitierten Passage auch eine Deutung der Geschichtsauffassung des Autors. Indem er Adam, Troja, Jerusalem, Babylon, Rom und letztlich das Westgotenriech, also sechs Episoden nennt, ermöglicht er den Verdacht, dass hier sechs Weltalter, wenngleich in recht eigener Art, aufgezählt wurden und nun mit dem Untergang des Westgotenreiches auch das Ende des sechsten Weltalters eingeleitet wurde. Eingedenk der bereits aufgezeigten eschatologischen respektive apokalyptischen Elemente in der *Mozarabischen Chronik* ist dieser Verdacht nicht unbegründet.[358] Ferner wird durch das Gesagte eine bestimmte Begründung für die intensive Betrachtung Byzanz' in der Chronik untermauert. Neben der Nutzung byzantinischer Quellen kann hier, anknüpfend an die historiographischen Schriften Isidors, ein Selbstverständnis der Westgoten – und, aufgrund der Entstehungszeit der Chronik, auch der späteren christli-

---

[356] Vgl. Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 73: „Grundbedingung alles Typologischen ist das Moment der Steigerung." Vgl. Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 267), S. 4 f.

[357] Vgl. Hillgarth, Historiography in Visigothic Spain (wie Anm. 125), S. 296 f.; ferner Ders., Spanish Historiography and Iberian Reality, in: Ders. (Hrsg.), Spain and the Mediterranean in the Later Middle Ages (Collected Studies 764), Aldershot 2003, S. 23–43, hier S. 26 f.

[358] Vgl. A. Borst, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Bd. II/1: Ausbau, Stuttgart 1958, S. 445–447.

chen Bevölkerung der Iberischen Halbinsel – als Nachfolger Roms, was in diesem Fall Ostrom, also Byzanz meint, festgestellt werden.[359]

Roger Collins interpretiert diesen Absatz folgendermaßen: „For the author […] the fall of the Visigothic kingdom was likened to Adam's fall, to the fall of Troy, to the Babylonian capture of Jerusalem and to the sack of Rome. Although it may seem parochial to equate events in just one region of the Mediterranean with a scheme of world history, this is what by implication the chronicler was doing."[360] Wenngleich Collins hier richtig erkannt hat, dass der Chronist das Westgotenreich in die Weltgeschichte einbettet, so ist die explizite Erwähnung der Babylonischen Gefangenschaft zu weit gegriffen. Zwar zog die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar die Babylonische Gefangenschaft nach sich und diese ist demnach ein wesentlicher Bestandteil der negativ konnotierten Episoden in der biblischen Geschichte Jerusalems; aber Babylon ist in dieser Passage als ein Extrakapitel der Weltgeschichte, als Beispiel einer weiteren großen Stadt oder eines großen Reiches, welches fiel, aufgelistet. Zudem wird Adams Sündenfall hier nicht notwendigerweise mit dem Untergang des Westgotenreiches verglichen. Es scheint vielmehr so, als würde der Autor Adam – gemeinsam mit dem neuerlichen Unglück, also der Invasion durch die Araber – als zeitliche Begrenzung nutzen, um zum Ausdruck zu bringen, dass von der Schöpfung bis in jene Zeit so viel Elend auf der Welt geschehen sei. Diese inhaltliche Unterscheidung ist deswegen wichtig, weil nach der Übersetzung und Interpretation von Collins lediglich ein Vergleich („likened") mit anderen Untergangsszenarien der Weltgeschichte stattfindet, nicht aber eine typologische Deutung der Geschehnisse von 711, also eine Einordnung selbiger in die Heilsgeschichte.[361] Eine solche Einordnung war auch legitimatorisch essenziell – bot sie doch Gelegenheit, „[…] die Historia bis zum Geschehen der eigenen Zeit und des eigenen Landes und Volkes aufzuzeichnen und zu interpretieren".[362]

Die Iberische Halbinsel nach dem Fall des Westgotenreiches

Eine mögliche Bezugnahme zur Bibel könnte eine horrende Zahlung widerspiegeln, die Hulit Amir al-Mumin an Musa gezahlt habe. Dabei soll es sich um

---

[359] Vgl. Hillgarth, Spanish Historiography (wie Anm. 357), S. 26 f.; Cardelle de Hartmann, Blick (wie Anm. 112), S. 45, erinnert daran, dass bereits bei Johannes von Biclaro das Westgotenreich und Byzanz gleichberechtigt nebeneinander stehen.

[360] Collins, Conquest (wie Anm. 102), S. 63.

[361] Vgl. Bronisch, Reichsideologie (wie Anm. 202), S. 181. Dass im Mittelalter dieses eschatologische Denken nicht nur eine Endzeiterwartung in sich trägt, sondern auch evolutionären Charakter hat, erkannte schon Funkenstein, Heilsplan (wie Anm. 173), S. 57 f.

[362] K. F. Werner, Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert), in: E.-D. Hehl / H. Seibert / F. Staab (Hrsg.), Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters, Sigmaringen 1987, S. 1–31, hier S. 16.

zwei Millionen Solidi gehandelt haben, die jedoch nicht so ausgedrückt werden, sondern als „tausend mal tausend und zehnmal hunderttausend".[363] Dabei ist das „und" (*et*) im Sinne einer Addition zu verstehen. Der Ausdruck einer solchen Zahl findet sich im Buch Daniel in der Vision des Propheten, in der ein hochbetagter Mann beschrieben wurde, dem ebenso viele Menschen gedient haben sollen.[364] Während im Buch Daniel dieser Figur die Rolle des Weltenrichters zuerkannt werden kann, ist es nicht möglich, diese Zahl in einen typologischen Sinnzusammenhang mit der *Mozarabischen Chronik* zu bringen, denn wohl kaum kann Hulit diese Deutung seitens eines christlichen Autoren zugeschrieben worden sein, wenngleich zugegebenermaßen die ungewöhnliche Ausdrucksweise dieser Zahl übereinstimmt.

Im weiteren Verlauf der Chronik wird der Konflikt zwischen Musa und Hulit dargestellt. Musa habe seinen Sohn an seiner Stelle auf der Iberischen Halbinsel herrschen lassen und sei mit zahlreichen Reichtümern in sein Herkunftsland zurückgekehrt.[365] Sein „König" Hulit sei derart wütend auf ihn gewesen, dass er ihn von sich wegschickte und mit einem Seil um den Hals – als Geste der Demütigung – öffentlich zur Schau stellte. […] *Vlit regis repatriando sese presentat obtutibus anno regni eius extremo. Quem et Die nutu iratum repperit repedando et male de conspectu principis ceruice tenus eicitur pompizando*.[366] In der Geste des Wegschickens findet sich, wie Juan Gil feststellte,[367] eine sprachliche Übereinstimmung mit dem Buch Exodus, genauer, einer Passage, in welcher der Pharao Moses nach dessen Bitte, sein Volk ziehen zu lassen, fortschickt: *non fiet ita sed ite tantum viri et sacrificate Domino hoc enim et ipsi petistis statimque eiecti sunt de conspectu Pharaonis*.[368] Die Übereinstimmung des Vokabulars ist sicher nicht typologisch zu deuten, denn Musa kann in dieser Chronik nicht die Rolle des Moses zugewiesen werden, wie die folgenden Ausführungen noch verdeutlichen werden. Hulit mit dem alttestamentlichen Pharao, dem sich Moses gegenübergestellt sah, auf diese Weise zu verknüpfen, wäre hingegen nachvollziehbar. Somit würden die Araber als alttestamentliche Ägypter und dadurch als Feinde des auserwählten Volkes Gottes identifiziert. Jedoch wird die adäquate Rollenverteilung in dieser Episode nicht eingehalten. Somit ist die Deutung wahrscheinlicher, dass, unter Bezugnahme auf eine womöglich bekannte biblische Episode, die Reaktion des Hulit vergegenwärtigt werden sollte. Wenn also diese Passage nicht typologisch gedeutet werden kann, so dient sie doch zumindest als vertraute Darstellungsweise eines erzürnten Herrschers.

---

[363] *Chr754*, Abs. 49, S. 354: *mille millia et decies centena milia*.
[364] Dan 7,10: *fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius milia milium ministrabant ei et decies milies centena milia adsistebant ei iudicium sedit et libri aperti sunt*. Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 354, 517.
[365] Vgl. *Chr754*, Abs. 46, S. 352.
[366] Ebd., S. 352 f.
[367] Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 353, 515.
[368] Ex 10,11.

In sehr plastischer Weise wird in der *Mozarabischen Chronik* die Repression dargestellt, die al-Hurr gegenüber den Mauren an den Tag legte. Sein Vorgehen wird wie folgt geschildert: *Mauris dudum Spanias comeantibus penas pro thesauros absconsos inrogat, atque in cilicio et cinere, uermibus uel peduculis scaturrientibus, alligatos in carcere et katenis honustos reterntat et questionando uel diuersas penas inferendo flagellat.*[369] Wie abermals Gil feststellte, stimmt das Vokabular mit einer Passage aus dem zweiten Buch der Makkabäer überein: *ita ut de corpore impii vermes scaturrirent ac viventes in doloribus carnes eius effluerent odore etiam illius et fetore exercitus gravaretur.*[370] In den Makkabäerbüchern ist dies Bestandteil des Gottesgerichts über Antiochus, der von Gott mit qualvollem Leid für seinen Hochmut und seine Feindschaft gegenüber Israel gestraft wurde.[371] Eine typologische Deutung der Passage in der *Mozarabischen Chronik* im Sinne dieser Episode des zweiten Makkabäerbuches lässt sich nicht nachvollziehen, denn al-Hurrs Vorgehen gegen die Mauren kann kaum als Gottesgericht verstanden werden – würde doch der arabische Machthaber dadurch die Rolle Gottes einnehmen. Eine solche Rollenverteilung ist angesichts der Darstellung der Araber in der *Mozarabischen Chronik* nicht denkbar. Vielmehr scheint hier mittels eines biblischen Vergleiches die Erbarmungslosigkeit al-Hurrs beschrieben zu werden. Der biblische Text dient hier also nicht als Vorankündigung des geschichtlichen Verlaufs, sondern als Darstellungsreferenz, als ein Bild, dass zur Verdeutlichung herangezogen wird und ein bestimmtes Ausmaß des Schreckens widerspiegeln sollte. Das Motiv der von Würmern oder Läusen zerfressenen Frevler hat eine lange christliche Tradition, in der zumeist sündige Herrscherfiguren einen Tod, wie er in 2 Mak 9,9 beschrieben wird, erleiden.[372] Insofern unterscheidet sich die Schilderung der *Mozarabischen Chronik* von dieser Tradition. Denn in ihr sind es keine Herrschergestalten, die an Würmern und Läusen leiden. Zudem ist mit al-Hurr als strafender Person keine Figur gegeben, die ein moralisches Richteramt, wie der alttestamentliche Gott des Volkes Israel, innehatte. Die Passagen der Chronik lassen auch nicht zwingend darauf schließen, dass die Körper der Mauren von besagten Würmern zerfressen wurden, wie es in den früheren, christlichen Texten der Fall ist. Daher bleibt hier vorerst nur die Interpretation der biblischen Wortwahl als bildhafte Dramatisierung.

Ebenso wird mit dem in obigem Zitat befindlichen Motiv *in cilicio et cinere* auf das Matthäusevangelium verwiesen.[373] Christus spricht mit diesen Worten Gericht über die galiläischen Städte, insbesondere Chorazin: *vae tibi Corazain vae tibi Bethsaida quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae*

---

369 *Chr754*, Abs. 53, S. 357.

370 2 Mak 9,9.

371 Vgl. R. Steinacher, Von Würmern bei lebendigem Leib zerfressen … und die Läusesucht *Phtheiriasis*, in: Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik 18 (2003), S. 145–166, hier S. 153 f.

372 Vgl. ebd., S. 155–160.

373 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 357, 517.

sunt in vobis olim in cilicio et cinere paenitentiam egissent.[374] Auch mittels dieses Bildes wird aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Ausmaß des Elends verwiesen, das den durch al-Hurr gepeinigten Mauren widerfahren sei.

Die Situation der sich nun unter Fremdherrschaft befindenden Christen wird kurz thematisiert, als der Chronist auf Toledos Kantor Urban und dessen Erzdiakon Evantius eingeht, die um 730 wirkten.[375] Er beschreibt ihre Situation so: *Per diem tempus* […] *Vrbanus, Toletane sedis, urbis regie, katedralis ueteranus melodicus, atque eiusdem sedis Euantius archediaconus nimium doctrina et sapientia, sactitate quoque et in omni secundum scripturas, spe, fide et karitate ad confortandam ecclesiam Dei clari habentur*.[376] Juan Gil stellte eine begriffliche Übereinstimmung mit dem ersten Korintherbrief fest.[377] Die darin formulierte Durchhalteparole *nunc autem manet fides spes caritas tria haec maior autem his est caritas*,[378] bei der sich der Chronist bediente, sorgt für einen Vergleich der Situation der Kleriker aus Toledo mit den frühen Christen und betont zugleich die Hoffnung auf Besserung.

Eine weitere Bibelreferenz, diesmal zum Alten Testament, bietet die Darstellung des Konfliktes zwischen Abd ar-Rahman I. und Munuza. Der aufständische Maure Munuza habe sich mit den Franken verbündet, woraufhin Abd ar-Rahman wütend ein Heer aufgestellt habe. Der von ihm nun auch gegen Christen unternommene Heereszug beschreibt den arabischen Machthaber als geradezu blutrünstig – er habe sich am Blut der Christen berauscht. *Et quia a sanguine Xp̄ianorum, quem ibidem innocentem effuderat, nimium erat crapulatus* […].[379] Juan Gil erkannte hierin eine terminologische Übereinstimmung mit den Psalmen, genauer mit den Passagen der Psalmen, in denen die Geschichte Israels rekapituliert wird.[380] Nachdem die Bundeslade an die Feinde des Gottesvolkes fiel, sei Gott wie aus einem Schlaf, oder wie betäubt vom Wein, wieder erwacht und habe die Feinde seines Volkes zurückgeschlagen: *et excitatus est tamquam dormiens Dominus tamquam potens crapulatus a vino*.[381] Eine typologische Deutung dieser Formulierung ist jedoch nicht möglich, denn kaum würde ein christlicher Chronist bewusst Abd ar-Rahman I. göttliche Attribute zusprechen. Viel wahrscheinlicher ist, dass die Vehemenz der Kampfeshandlungen mittels dieses biblischen Bildes unterstrichen werden sollte. Selbiges gilt für die von Gil erkannte, sprachliche Übereinstimmung mit dem Buch Jeremias: *haec dicit Dominus facite iudicium et iustitiam et liberate vi oppressum de manu calumniatoris*

---

374 Mt 11,21.
375 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 112, Anm. 131.
376 *Chr754*, Abs. 57, S. 359.
377 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 359, 517.
378 1 Kor 13,13.
379 *Chr754*, Abs. 65, S. 364.
380 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 364, 516.
381 Ps 77,65. Siehe zur weiteren Interpretation dieses Verses B. Weber, Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten, in: Theologische Zeitschrift, 56, 3 (2000), S. 193–214, hier S. 206 f.

et advenam et pupillum et viduam nolite contristare neque opprimatis inique et sanguinem innocentem ne effundatis in loco isto.[382] Zwar lässt sich in diesem Drohwort gegen die Herrschenden des Volkes Juda mit der Chronik übereinstimmendes Vokabular identifizieren, doch ist dessen Interpretation nur insoweit deutlich, dass es sich in beiden Szenarien um gefährliche Situationen für das je „auserwählte Volk" handelt, die letztlich in einem Untergangsszenario münden. Entsprechend könnte mit dieser Wortwahl die übereinstimmende Sinnhaftigkeit der jeweiligen Situation unterstrichen worden sein. Diese These bleibt aber spekulativ.

Um einiges deutlicher ist die Schilderung von Munuzas Tod. Bereits verwundet und auf der Flucht befindlich habe er sich von einem hohen Gipfel in scharfe Felsen gestürzt, um nicht in die Hände seiner Verfolger zu geraten: *Sicque dum eum publica manus insequiat, sese in scisuris petrarum ab alto pinnaculo iam uulneratus cabilando precipitat atque, ne uibus conprehenderetur, animam exaltat.*[383] Juan Gil erkannte auch in diesem Fall biblisches Vokabular, entnommen aus dem Buch Obadja.[384] Dort wird geschildert, wie Gott Gericht über das Volk Edom hält. Die ausweglose Situation Edoms wird mit dem Bild eines sich auf einem Berg befindlichen Menschen ausgedrückt, der sich fragt, wer ihn hinabstürzen werde: *superbia cordis tui extulit te habitantem in scissuris petrae exaltantem solium suum qui dicit in corde suo quis detrahet me in terram.*[385] Die ausweglose Situation Edoms spiegelt sich in den Umständen des geschlagenen Munuza in der *Mozarabischen Chronik* wider und zugleich wird auf diese Weise die Unausweichlichkeit eines Gottesgerichts betont. Typologie und moralische Kausalität hängen in dieser Episode unmittelbar zusammen.

Die Schlacht von Poitiers wird ebenfalls in der *Mozarabischen Chronik* thematisiert. Insbesondere die Franken unter Führung Karl Martells werden ob ihrer militärischen Formationen charakterisiert und ihr Sieg gegen die Heere Abd ar-Rahmans mit biblischem Wortlaut versehen. […] *gentes septentrionales in hictu oculi ut paries inmobiles permanentes sicut et zona rigoris glacialiter manent adstricti, Arabes gladio enecant.*[386] Die Augenblickhaftigkeit, mit der diese *gentes septentrionales* die Araber schlugen, ist ein Verweis auf den ersten Korintherbrief, wie Juan Gil erkannte.[387] Darin wird mit Ausblick auf die nahende Apokalypse gesagt: *in momento in ictu oculi in novissima tuba canet enim et mortui resurgent incorrupti et nos inmutabimur.*[388] Gleichsam apokalyptisch also muss der Schlag gewesen sein, den diese christlichen Heere Abd ar-Rahman versetzt haben. Die Metapher *in hictu oculi* dient somit als Veranschaulichung einer kraftvollen und wirkmächtigen militärischen Aktion, die eine Erlösung einleitet.

---

382 Jer 22,3. Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 364, 517.
383 *Chr754*, Abs. 65, S. 365.
384 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 365, 517.
385 Ob 1,3.
386 *Chr 754*, Abs. 65, S. 366.
387 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 366, 517.
388 1 Kor 15,52.

Poitiers wird somit als Zeichen eines Umbruchs verstanden. Bemerkenswert ist, dass es kein christlich-iberisches Volk ist, das hier Auslöser des Umbruchs ist, sondern die Franken. Für den Chronisten wirken sich somit auch Christen, die nicht von der Iberischen Halbinsel stammen, auf den Verlauf der Heilsgeschichte aus, was in einer positiv konnotierten Darstellung mündet.

Etwas subtiler erweist sich die Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" in der Beschreibung des „Berberaufstandes" der Era 780 (dem Jahr 742). Nach der Beschreibung der Kampfhandlungen zwischen Mauren und Arabern, die den Tod des Kultum, Oberbefehlshaber über die arabischen Heere, zur Folge hatten, beschreibt der Chronist die Situation der nunmehr orientierungslos umherstreifenden Reste der arabischen Armee. Das Heer habe sich in drei Teile aufgeteilt: […] *atque non sponte in tres turmas cuncta caterua diuiditur*.[389] Juan Gil registrierte eine Referenz zum Buch Hiob in diesem Satz.[390] Gleich zu Beginn dieses Buches eilen mehrere Boten zu Hiob, um ihm zahlreiche schlechte Nachrichten zu überbringen. Der dritte dieser Boten berichtet von drei Gruppen von Chaldäern, denen die Kamele und Knechte Hiobs zum Opfer gefallen seien: *sed et illo adhuc loquente venit alius et dixit Chaldei fecerunt tres turmas et invaserunt camelos et tulerunt eos necnon et pueros percusserunt gladio et ego fugi solus*.[391] Die Bezeichnung der Gruppen als *tres turmas* gibt den Ausschlag. Bei Hiob sind es die Chaldäer, die als *tres turmas* erscheinen, in der *Mozarabischen Chronik* teilt sich das arabische Heer im Zuge des Berberaufstandes in *tres turmas*. Somit werden mittels dieser Wortwahl die Araber in der *Mozarabischen Chronik* als Chaldäer, also als Feinde des auserwählten Gottesvolkes, dargestellt – wenn auch nicht direkt als solche bezeichnet.

Die Belagerung Konstantinopels

Die Episode eines gewissen Ardabast, der in der Era 782 (744) Kaiser Konstantin V. verraten habe, enthält laut Juan Gil ebenfalls eine Bezugnahme zur Bibel.[392] Konstantin habe bei benachbarten Völkern Hilfe gesucht – war also nicht in Konstantinopel, während Ardabast im Palast residierte. Bei seiner Rückkehr habe Konstantinopel ihm die Tore verschlossen, woraufhin er die Stadt nahezu drei Jahre belagert habe. Letzten Endes haben die hungrigen Bewohner Konstantinopels Ardabast in Ketten gelegt und ausgehändigt. Nachdem ihm die Augen ausgerissen wurden, habe Konstantin ihn ins Exil verbannt.[393] Die Belagerung Konstantinopels beschreibt der Chronist so: *Deinque ubi Constantinus*

389 *Chr754*, Abs. 68, S. 371.
390 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 371.
391 Hiob 1,17.
392 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 376. Siehe zum Konflikt zwischen Ardabast und Konstantin V. I. Rochow, Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben, Frankfurt am Main et al. 1994, S. 21–29.
393 *Chr754*, Abs. 73, S. 376 f. Die Gestalt des Ardabast wird in der Genealogie der letzten Westgotenkönige in der *Chronik Alfons' III.* wiederaufgenommen. S. u., S. 191–193.

oppidum repperit premunitum, obsidionem pretendens in circuitu gentium firmissimum preparat bellum.[394] Die nun von Gil hier identifizierte Bibelstelle ist Teil des Deuteronomiums: *cunctarum in circuitu gentium quae iuxta vel procul sunt ab initio usque ad finem terrae*.[395] Sie gehört als solche zu einer Passage über die Anstiftung zum Abfall von familiären Sitten, sprich über Verrat gegenüber der Familie, und wie man mit Verrätern dieser Art umgehen solle. Ardabast war Mitglied der kaiserlichen Familie – sowohl in den Informationen der Chronik[396] als auch realiter.[397] Insofern hat der Chronist die Episode um Ardabasts Verrat mit einer moralischen Passage des Deuteronomiums verknüpft und in dieser Form nicht unbedingt die Geschichte typologisiert, wohl aber eine alttestamentlich-moralische Rechtfertigung für das Vorgehen Konstantins V. geliefert. Auf diese Weise fungierte die Bibel als moralischer Wegweiser.

Die Iberische Halbinsel Mitte des achten Jahrhunderts

Die Chronik weist noch zwei weitere Bibelbezüge auf, wobei der erste auf einem Verdacht Schwenkows beruht.[398] Im Jahre 750 soll sich ein astronomisches Phänomen ereignet haben, dem ein schreckliches Ereignis nachfolgte: […] *in era DCCLXXXVIII* […] *cunctis Cordube ciuibus prospicientibus, tres soles miro modo lustrantes et quasi pallentes cum face ignea uel smaragdinea precedente fuerunt uisentes. E quorum ortu fame intolerabili omnes patrie Spanie nutu Dei habitatores suos angeli ordinati fuerunt uastantes*.[399] Die drei Sonnen könnten ein Symbol der Dreifaltigkeit sein. Mit dem Erscheinen dieser Sonnen gehe Unheil einher – dies könnte eine metaphorische Darstellung des Gottesgerichts sein: der dreifaltige Gott erscheint und richtet über die Einwohner Hispaniens. Insofern könnte auf die Johannesapokalypse rekurriert werden. Schwenkow sieht allerdings in der Nennung der Engel einen Bezug zum zweiten Buch Mose, in dem das Volk Israel, sofern es seine Türen mit dem Blut eines einjährigen Lammes zum Paschafest markiert hat, von Gott verschont würde, wenn er des Nachts durch Ägypten ziehe und jeden erstgeborenen Menschen und jedes erstgeborene Tier töte.[400] Schwenkow bezieht sich hier auf die Figur des Würgeengels, jedoch ist es Gott selbst, und kein Engel, der in besagter Nacht in Ägypten umherziehe.[401] Viel wahrscheinlicher ist, dass hier – passend zum obigen Gedanken des

---

394 *Chr754*, Abs. 73, S. 376.
395 Dtn 13,7.
396 *Chr754*, Abs. 73, S. 376: *Hic paterno coronatus imperio, mox parens diem claudit extremum, ab Ardabasto sibi cognatione dedito preripere suum cognoscit imperium*.
397 Vgl. Rochow, Kaiser Konstantin V. (wie Anm. 392), S. 21.
398 Vgl. Schwenkow, Quellen zur Geschichte (wie Anm. 110), S. 28 f.
399 *Chr754*, Abs. 75, S. 378.
400 Vgl. Ex 12,12 f.
401 Ex 12,12: *et transibo per terram Aegypti nocte illa percutiamque omne primogenitum in terra Aegypti ab homine usque ad pecus et in cunctis diis Aegypti faciam iudicia ego Dominus*. Dieser Vers steht in 1. Person Singular und ist wörtliche Rede Gottes.

Gottesgerichts – ein Bezug zur Offenbarung besteht. Gott lässt dort durch sieben Engel die Schalen des Zorns ausgießen. Gleich der erste Engel verursachte dadurch Wunden oder Geschwüre an den Menschen.[402] Sie wurden krank und eine Seuche brach aus. Das ist sicher nicht dasselbe wie eine Hungersnot, die Folge allerdings ist die gleiche – der Tod. Durch das Senden eines Unheil bringenden Engels, wie es in der Chronik erwähnt wird, könnte hier also eine Erfüllung der Episode der Zornesschalen innerhalb der iberischen Geschichte dargestellt sein, die sich als Hungersnot manifestierte.

Eine Formulierung in den Passagen zu Marwans Tod nach seiner langen Flucht vor seinen politischen Gegnern rekurriert ebenfalls auf die Bibel, genauer auf die beiden Bücher der Könige. Der Chronist kommentiert das spektakuläre Lebensende Marwans so. […] *nonne hec scripta sunt in libro Verborum dierum seculi, quem chronicis preteritis ad singula addere procurabimus?*[403] Hierin haben Kenneth Baxter Wolf[404] und Juan Gil[405] den sich mehrfach wiederholenden Wortlaut der Bücher der Könige erkannt, der mit geringfügigen Abweichungen lautet: […] *et omnia quae fecit nonne haec scripta sunt in libro verborum dierum regum Iuda* […].[406] Wenn in den Büchern der Könige auf andere Bibelpassagen verwiesen wird, zeigt sich, dass auch bibelintern Teile des Alten Testaments schlichtweg als Geschichte aufgefasst wurden. Ebenso zeigt eine solche Formulierung in einer mittelalterlichen Chronik, dass deren Autor die biblischen Texte ebenfalls nicht nur als moralische Wegweiser auffasste, sondern mit Sicherheit für tatsächlich stattgefundene Vergangenheit hielt, die sich mit seiner „eigenen“, unmittelbaren Vergangenheit sinnhaft verknüpfen lässt.

Zeitrechnung und Heilsgeschichte

Im letzten Absatz der Chronik wird der Zeitpunkt des Erscheinens Christi genannt, welcher dann erreicht war, als die Zeit erfüllt, also als die notwendige Vorgeschichte der Menschengeschlechter und Weltreiche hin zu Christus abgelaufen war: […] *natiuitas Saluatoris nostri in $\overline{V}$ CC anno adnumeratur, ut et plenitudo temporis per generationes et regna deducti plenius demonstretur* […].[407] Im Galaterbrief heißt es, wie schon oben zitiert: *at ubi venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum* […].[408] Der mit der Typologie eng verknüpfte Erfüllungsgedanke wird hier noch einmal wörtlich aufgegriffen. Im Zusammenhang mit der im letzten Absatz der Chronik erfolgenden Aufschlüsselung der Zeitrechnung

---

[402] Off 16,2: *et abiit primus et effudit fialam suam in terram et factum est vulnus saevum ac pessimum in homines* […].
[403] *Chr754*, Abs. 76, S. 379.
[404] Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 127, Anm. 206.
[405] Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 379, 516.
[406] 1 Kge 15,7. Siehe auch 2 Kge 8,23; 10,34; 12,19; 13,8; 13,12; 14,15; 15,6; 15,11; 15,21; 15,26; 15,31; 16,19. Vgl. Pick, Islam Concealed and Revealed (wie Anm. 178), S. 266.
[407] *Chr754*, Abs. 77, S. 382.
[408] Gal 4,4. S. o., S. 72.

wird hier noch einmal unter Verweis auf eine neutestamentliche Stelle die biblische Prägung der Geschichts- und Weltauffassung des mittelalterlichen Chronisten deutlich. Die von einer typologischen Bedeutung geforderte Erfüllung stellt sich hier im doppelten Sinne ein. Christus sei auf die Welt gekommen, als sich die Zeit erfüllt hatte. Der Chronist sieht die Erfüllung der Zeit durch die Schönheit der vollendeten Zahl der seit der Schöpfung vergangenen Jahre gegeben – im Jahr 5200 nach der Schöpfung sei Christus erschienen.[409] Insofern habe sich die biblische Bemerkung, dass Christus kam, als die Zeit erfüllt war, auch rechnerisch erfüllt.

Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen in der *Mozarabischen Chronik*

Die *Mozarabische Chronik* enthält vier verschiedene Ethnonyme für die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen“: „Sarazenen“,[410] „Araber“, „Ismaeliten“ und „Mauren“. Insgesamt findet sich die Bezeichnung „Araber“ 75-mal in der Chronik. Man muss jedoch hinzufügen, dass 47 Nennungen der „Araber“ im Zusammenhang mit Jahreszählungen stehen und somit nicht zwingend eine Gruppe bezeichnen, sondern eine alternative Zeitrechnung angeben, die zugegebenermaßen auf eine ethnische Gruppe rekurriert.[411] Die konkreten Bezeichnungen als „Araber“, die auf die handelnden Gruppen in der Geschichtsdarstellung der Chronik Bezug nehmen, belaufen sich somit auf 28 Nennungen.[412] Als „Sa-

---

[409] *Chr754*, Abs. 77, S. 382: […] *et per perfectum decoritatis plenissimum numerum omnibus recolendus dies ille simul cum perfecta annorum* $\overline{V}$ *CC serie apertius etiam paruipendentibus insinuetur.*

[410] Einen generellen Überblick zur Wortbedeutung und ihrer Entwicklung sowie zur Geschichte der Erforschung dieses Begriffs bietet E. González-Blanco García, *Sarracín, Sarraceno* y su semántico. Un problema léxico abierto, in: Interlingüística 17 (2006), S. 445–454.

[411] Grundsätzlich werden in der vorliegenden Arbeit nur unzweifelhafte Volksbezeichnungen, nicht Nennungen diverser Völker im Zusammenhang mit Jahreszählungen, die auf Herrschaftsjahren beruhen, gelistet. Ebenso sind keine rein geographischen Bezeichnungen, also Namen für Regionen und nicht für deren Bewohner, einbezogen.

[412] *Chr754*, Abs. 9, S. 331; Abs. 20, S. 338; zweimal Abs. 27, S. 341; Abs. 41, S. 348; zweimal Abs. 43, S. 349; Abs. 44, S. 350; Abs. 51, S. 355; Abs. 52, S. 356; Abs. 53, S. 356; Abs. 55, S. 358; Abs. 57, S. 358; Abs. 59, S. 360; Abs. 64, S. 362; Abs. 65, S. 365; dreimal Abs. 65, S. 366; Abs. 67, S. 369; dreimal Abs. 68, S. 370; Abs. 68, S. 371; Abs. 69, S. 372; Abs. 70, S. 373; Abs. 74, S. 377; Abs. 75, S. 378. Zwei weitere Nennungen könnten laut der Edition *Crónica Mozárabe de 754*, Abs. 87/1 und 87/2, S. 112 f., hinzugefügt werden. Allerdings werden diese Passagen mittlerweile als separate Vita des Ildephonsus angenommen. Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 123, Anm. 187, der jedoch eine falsche Paginierung der Edition angibt. Siehe *Cixilanis vita Ildephonsi*, in: Gil, Corpus Scriptorum Muzarabicorum (wie Anm. 105), S. 59–66.

razenen“ werden die Fremdherrscher 18-mal bezeichnet,[413] als „Ismaeliten“ dreimal[414] und die von diesen unterschiedenen „Mauren“ werden 13-mal genannt.[415]

Der erste Verdacht, dass die Invasoren für den Autor keine homogene Gruppe darstellten, kommt bei der Beschreibung des Heereszuges König Roderichs gegen die Araber *und* die Mauren auf: *Nam adgregata copia exercitus aduersus Arabas una cum Mauros a Muze missos* […].[416] Es wird also zwischen Mauren und Arabern unterschieden. Das Verhältnis von „Sarazenen“ und „Mauren“ wird an anderer Stelle klarer, wenn beschrieben wird, dass al-Hurr ibn Abd ar-Rahman aṭ-Ṭaqafi ein Heer von Sarazenen aufstellte und anschließend die Mauren in Hispanien bestraft habe: […] *Alaor* […] *obseditas Saracenorum disponendo* […] *Mauris dudum Spanias comeantibus penas* […].[417] Somit sind Sarazenen und Mauren auch nicht identisch und außerdem unter Umständen verfeindet.[418]

Wie steht es aber um das Verhältnis von Arabern und Sarazenen? Im späteren Verlauf der Chronik erfahren wir, dass Umar wohl der gewissenhafteste Herrscher der Araber gewesen sei: *Tanta autem sanctimonia ei adscribitur, quanta nulli umquam ex Arabum gente in regni gubernacula prorogata sunt*.[419] Im selben Abschnitt erfahren wir zuvor, dass Umars Bruder Yazid ihm in der Herrschaft folgte.[420] Ebendieser Yazid ist es auch, der die zuvor von seinem Bruder ausgeübte Herrschaft über das Reich der Sarazenen annimmt: *Igitur Izit gubernacula regni Saracenorum, decidente fratre, per successionem plene accepta* […].[421] Daraus schließen wir, dass die Bezeichnungen „Araber“ und „Saraze-

---

413 *Chr754*, Abs. 7, S. 330; Abs. 8, S. 330; Abs. 21, S. 338; Abs. 42, S. 348; Abs. 52, S. 356; Abs. 53, S. 357; Abs. 56, S. 358; Abs. 57, S. 358; Abs. 57, S. 359; Abs. 58, S. 359; Abs. 59, S. 360; zweimal Abs. 61, S. 361; Abs. 64, S. 362; Abs. 64, S. 363; Abs. 65, S. 364; Abs. 65, S. 367; Abs. 76, S. 379.

414 Ebd., Abs. 22, S. 339; Abs. 65, S. 367; Abs. 74, S. 377.

415 Ebd., Abs. 22, S. 340; Abs. 43, S. 349; Abs. 53, S. 357; Abs. 61, S. 361; Abs. 65, S. 364; zweimal Abs. 67, S. 369; dreimal Abs. 68, S. 370; zweimal Abs. 69, S. 372; Abs. 72, S. 375.

416 Ebd., Abs. 43, S. 349.

417 Ebd., Abs. 53, S. 356 f. Eine weitere Unterscheidung der beiden Volksgruppen findet sich ebd., Abs. 61, S. 361: […] *Saracenus Iaie nomine* […] *acri ingenio Ispanie Saracenos et Mauros pro pacificis rebus olim ablatis exagitat* […]. Vgl. Coope, The Martyrs of Córdoba (wie Anm. 160), S. 5.

418 Vgl. Christys, Hispania after 711 (wie Anm. 169), S. 224. Siehe auch E. Manzano Moreno, Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al-Andalus durante la época de los Omeyas, in: K. Herbers / N. Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa (Europa im Mittelalter 7), Berlin 2007, S. 219–238, hier S. 219; siehe auch López Pereira, La Crónica mozárabe de 754 (wie Anm. 230), S. 73.

419 *Chr754*, Abs. 55, S. 358.

420 Vgl. ebd., S. 357.

421 Ebd., Abs. 56, S. 358.

nen“ für den Autor der *Mozarabischen Chronik* Synonyme sind.[422] Yazids Herrschaftsübernahme wird ein weiteres Mal thematisiert, wobei derselbe Schluss gezogen werden kann, denn, nachdem erwähnt wird, dass er sein Amt als König der Sarazenen angetreten hatte, werden arabische Gepflogenheiten hinsichtlich des Herrschertitels geschildert.[423]

Den Sarazenen beziehungsweise Arabern wird noch ein weiteres Synonym zur Seite gestellt. Bei der Schilderung der Kampfhandlungen zwischen Franken und Arabern werden *Arabes* und *Sarraceni* erneut synonym verwendet. Als die Franken auf ein Lager der Araber stießen, entsandten sie Melder, die feststellen sollten, ob sich noch Gegner dort befanden – dem war nicht so: [...] *nescientes cuncta esse peruacua et putantes ab intimo esse Saracenorum falangas ad prelium preparatas, mittentes exploratorum officia cuncta reppererunt Smahelitarum agmina effugata*.[424] Die Ismaeliten, die hier ein weiteres Synonym für die Sarazenen respektive die Araber sind, waren geflüchtet. Hier nun hält eine biblische Bezeichnung Einzug in die Chronik. Die Ismaeliten sind im Alten Testament die Nachfahren Ismaels. Ismael ist der Sohn Abrahams, den dieser mit seiner Nebenfrau, der ägyptischen Sklavin Hagar, hatte.[425] Er steht seinem Bruder Isaak gegenüber, der aus der Ehe Abrahams mit Sara hervorging. In Abstammung von Isaak verstehen sich Christen und Juden, wohingegen sich die Muslime genealogisch tatsächlich auf Ismael beziehen.[426] Durch die Bezeichnung als Ismaeliten gesteht der Autor den Sarazenen beziehungsweise Arabern eine Abstammung vom selben Stammvater wie dem der Christen, Abraham, zu.

Durch die Verbindung zu Ismael kann – unter Beachtung der Biographie dieses Sohnes Abrahams – auch eine Verbindung zum bereits thematisierten Motiv der Ratten aus der Wüste hergestellt werden. Ismael wurde laut der Überlieferung in Genesis gemeinsam mit seiner Mutter Hagar auf Ansinnen von Sara in die Wüste verbannt. Doch Ismael überstand all dies, ließ sich als Erwachsener abermals in der Wüste nieder und wurde auf Gottes Verheißung hin Stammva-

---

422 Vgl. Rotter, Abendland und Sarazenen (wie Anm. 13), S. 69–73, 76; siehe auch López Pereira, La Crónica mozárabe de 754 (wie Anm. 230), S. 71 f.

423 *Chr754*, Abs. 59, S. 360: *Huius temporibus Izit, rex Saracenorum* [...] *regni primeba obtinet gubernacula. Talis enim inter Arabes tenetur perpetim norma, ut non nisi ‹in› cunctas regum successiones prerogatiue a principe percipiant nomina, ut, eo decidente, absque scandala adeant regiminis gubernacula*.

424 Ebd., Abs. 65, S. 367.

425 Vgl. Gen 16. Siehe auch Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 183. Im Galaterbrief werden Hagar und Sara allerdings zu typologischen Vorboten vom Judentum bzw. dem irdischen Jerusalem, und vom Christentum bzw. dem himmlischen Jerusalem. Vgl. Gal 4,21–31. Siehe auch Auerbach, Figura (wie Anm. 32), S. 465. Wie sich jedoch zeigt, ist die Galater-Deutung von Hagar und Sara im Kontext der *Chr754* nicht tragbar. Siehe auch López Pereira, La Crónica mozárabe de 754 (wie Anm. 230), S. 72 f.

426 Vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 176–178, 183–185.

ter eines großen Volkes.[427] Ismael, und damit die Ismaeliten, stehen somit in Verbindung zur Wüste. Ein weiteres Indiz dafür, dass der Traum des Herakleios sich auf die Araber bezog. Ein solches Indiz findet sich erneut in Abschnitt 68, in dem von einer Wüste die Rede ist, aus der die Araber entsprungen seien: *Nam et cuncta illa uasta solitudo, unde ipsa oritur Arabica multitudo* […].[428]

Schließlich sei noch erwähnt, dass die Verhältnisse der Nennungen von den Ethnonymen „Sarazenen“ zu „Ismaeliten“ in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* und in der *Mozarabischen Chronik* nahezu identisch sind. In Ersterer verhalten sich die Ethnonyme in der genannten Reihenfolge 20:3, in der *Mozarabischen Chronik* 18:3. Es ist lediglich die in der *Byzantinisch-arabischen Chronik* nicht auftauchende Bezeichnung „Araber“, die in der *Mozarabischen Chronik* mit 28 Nennungen auffällt und eine andere Wahrnehmung vermuten lässt.

Dem Gesagten nach stehen die Mauren den Sarazenen-Arabern-Ismaeliten gegenüber. Die Chronik beschreibt denn auch den Aufstand der Mauren im Jahr 737, dem sich die Araber entgegenstellten.[429] Laut Kenneth Baxter Wolf handelt es sich bei dem geschilderten Szenario um den Berberaufstand von Nordafrika, der sich 740 auch auf die Iberische Halbinsel erstreckte.[430]

Die in der Chronik verwendeten Volksbezeichnungen machen deutlich, dass der Autor auch auf dem Wege der Benennung einen den Invasoren gegenüber ablehnenden Standpunkt einnimmt und zugleich diese als Gegner des auserwählten Volkes wahrnimmt. Die Sarazenen sind in der Perzeption des Autors eben nicht nur mit den Arabern gleichzusetzen, sondern auch mit den Nachfahren Ismaels, des unehelichen Sohnes Abrahams. Zugleich gesteht er ihnen damit weltgeschichtliche Relevanz zu, denn auch aus Ismael soll laut biblischer Überlieferung ein großes Volk hervorgehen: *sed et filium ancillae faciam in gentem magnam quia semen tuum est*.[431]

Der Autor orientiert sich großteils an den von Isidor in dessen ‚Etymologien‘ getroffenen Definitionen hinsichtlich der Völker der Welt. Die Ismaeliten sind laut Isidor die Nachfahren Ismaels. Sie hätten zudem einen verdorbenen Namen, nämlich den der Sarazenen. Er ist deswegen verdorben, weil er auf Sara und damit auf die rechtmäßige Ehefrau Abrahams zurückgeht,[432] von der jedoch Christen und Juden beanspruchen, dass Isaak ihr Sohn sei. Laut Isidor behaupten die Sarazenen, von Sara abzustammen. Sie sind jedoch definitiv mit den

---

427 Vgl. Gen 21,9–21. Siehe auch H. Bobzin, Mohammed (C. H. Beck Wissen 2144), München 2011, S. 18.

428 *Chr754*, Abs. 68, S. 370.

429 Vgl. ebd., Abs. 67, S. 368 f.

430 Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 118, Anm. 160. Vgl. zur ethnischen Unterscheidung, besonders in Bezug auf *Chr754*, Abs. 67, Thomas, Frühe spanische Zeugnisse (wie Anm. 14), S. 153 f.

431 Gen 21,13.

432 Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 6.

Ismaeliten gleichzusetzen.[433] Diese Argumentation wird uns später in der vorliegenden Arbeit nochmals begegnen. Die Araber werden bei Isidor nur dem geographischen Raum Arabien zugeschrieben.[434] Die Mauren wiederum kommen laut Isidor aus Wüstenregionen und hätten daher ihre schwarze Hautfarbe. Isidor zählt diese auch unter den afrikanischen Völkern und nicht unter den asiatischen auf.[435] Die Hautfarbe der Mauren wird in der *Mozarabischen Chronik* auch angesprochen.[436] Somit zeigt sich abermals, dass sowohl biblisches als auch westgotisches Wissen – neben den schon erwähnten byzantinischen Einflüssen – der Chronik zugrunde liegen. Dies lässt sich aber nicht nur an den konkreten Themen, die in der Chronik behandelt werden, ablesen, sondern auch an der Struktur dessen, was wiedergegeben wird. Die in einigen hier untersuchten Episoden zu Gottes Zorn bei Fehlverhalten der Christen und die darauffolgende Strafe Gottes, das Gottesgericht, sind bereits bei Orosius ein zweckdienliches Prinzip, welches zum Ausdruck bringt, wie sehr das biblische Weltbild doch auch politische und ebenso historiographische Tragweite hatte beziehungsweise haben konnte.[437]

Fazit

Die Anwendung typologischen Denkens in der *Mozarabischen Chronik* lässt sich den bisherigen Untersuchungen zufolge nicht leugnen. Der christliche Autor unternimmt einige mehr oder weniger zaghafte Versuche, die Situation der iberischen Christen in einen heilsgeschichtlichen Kontext einzuordnen, wobei er die ethischen Bestandteile nicht außen vor lässt. Gleichwohl gebot ihm die Vorsicht, dergleichen Deutung der Geschichte und somit der Rolle der neuen Herrscher auf der Iberischen Halbinsel nicht zu offensichtlich darzustellen. Dem christlich gebildeten Leser mussten jedoch an den hier hervorgehobenen Stellen der Chronik die Aussagen des Autors einleuchten. Wenn auch über Umwege und nicht immer auf den ersten Blick erkennbar, ist die *Mozarabische Chronik* doch ein Werk, das durch heilsgeschichtliche, moralische und zum Teil ethnologische Elemente dem Leser suggeriert, dass die iberischen Christen das neue auserwählte Volk Gottes sind, welches, wie im Alten Testament das Volk Israel, auf dem göttlichen Prüfstand steht. Die Nutzung der biblischen Bücher als gleichsam Geschichtswerke,[438] aus denen man Prinzipien, Strukturen, Typologien und Bilder entnommen hat, unterstreicht diesen Sachverhalt. Wenngleich die Chronik nicht konsequent an der typologischen Verfahrensweise festhält, so ist sie dennoch als Gesamtkonstrukt zu verstehen, das neben seinem politischen, militärischen und ethno-

---

433 Vgl. ebd., ii, 57. Siehe auch López Pereira, La Crónica mozárabe de 754 (wie Anm. 230), S. 72 f.

434 Vgl. *Etym*. (wie Anm. 263), IX, ii, 49.

435 Vgl. ebd., IX, ii, 122.

436 *Chr754*, Abs. 68, S. 371: […] *equites Arabici nec mora ob cutis colorem dissiliendo, tergum cum sua* […].

437 Vgl. Werner, Gott, Herrscher und Historiograph (wie Anm. 362), S. 12 f.

438 Vgl. ebd., S. 3.

logischen, auch einen halbbiblisch-typologischen sowie heilsgeschichtlichen und moralischen Aussagewert hat. Dieser tritt nur noch nicht so deutlich hervor, wie in späteren auf der Iberischen Halbinsel entstandenen Chroniken.

3. Chronik von Albelda

Einleitung, Forschungsstand und Quellenkritik

Die *Chronica Albeldensis*[439] ist das erste universalhistorische Werk, das im Rahmen dieser Arbeit untersucht wird. Zwar blickten die beiden untersuchten Chroniken aus dem achten Jahrhundert auch auf andere Regionen als die Iberische Halbinsel, doch können diese nicht in die Kategorie der Weltchronistik gezählt werden, da sie nicht die ganze (bekannte) Welt im Blick haben und vor allem erst in ihrer jüngsten Vergangenheit – zu Beginn des siebten Jahrhunderts – ansetzen. Lediglich die bereits untersuchten Passagen zu den seit der Schöpfung vergangenen Jahren in der *Mozarabischen Chronik* könnten als universalhistorisches Element betrachtet werden. Die *Chronica Albeldensis* nun ist, wie sich bei der Wiedergabe ihres Aufbaus zeigen wird, der Versuch einer Verknüpfung von Universalgeschichte und hispanischer Geschichte.

Die Chronik wurde wohl 881 in Oviedo verfasst, jedoch 882 und 883 nochmals erweitert.[440] Sie stammt sehr wahrscheinlich aus der Feder eines dem Hofe Alfons' III. nahestehenden Mönchs, ansonsten jedoch unbekannten Schreibers.[441] Benannt ist das Werk nach dem Kloster Albelda, wo eine der überlieferten

---

[439] Folgende Edition wird genutzt: *Chronica Albeldensis*, in: Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24) (im Folgenden *ChrAlb*), S. 435–484. Die bis dahin rezentesten Editionen waren *Chronica Albeldensia*, in: J. Gil Fernández, Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y „A Sebastián"), Crónica Albeldense (y „Profética") (Universidad de Oviedo, Publicaciones del Departamento de Historia Medieval 11), Oviedo 1985, S. 153–188, sowie *Chronique d'Albelda*, in: Y. Bonnaz (Hrsg.), Chroniques Asturiennes (Fin IXe Siècle) (Sources d'histoire médiévale 20), Paris 1987, S. 10–30.

[440] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. CXLIII–CLI. Ferner Díaz y Díaz, La historiografia hispana (wie Anm. 126), S. 327. Siehe auch L. Barrau-Dihigo, Historia política del reino asturiano (718–910) (Biblioteca histórica asturiana 5), Gijón 1989, S. 27 f.; ferner Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 140. Siehe auch J. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III and its Significance for the Historiography of the Asturian Kingdom 718–910 AD. A Critical Study of the Content, Purpose and Themes of a Late 9th-Century Historical Text, Leeds 1995, S. 184 f. Ferner G. Martin, Un récit (La chute du royaume wisigothique d'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VIIIe et IXe siècles), in: Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale 11, Histoires de l'Espagne médiévale (historiographie, geste, romancero) (1997), S. 11–42, hier S. 29. Siehe auch R. Collins, Caliphs and Kings. Spain, 796–1031 (A History of Spain), Malden / Oxford / Chichester 2012, S. 52. Ferner T. Deswarte, The Chronicle of Albelda and the Prophetic Chronicle, in: Thomas / Roggema, Christian-Muslim Relations (wie Anm. 107), S. 810–815, hier S. 811.

[441] Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 187 f. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 140. Siehe ferner C. Sánchez-Albornoz, El autor de la crónica llamada de Albelda, in: Bulletin Hispanique 50, 3–4 (1948), S. 291–304. Hierzu auch Orcástegui / Sarasa, La historia en la Edad

Handschriften aufgefunden wurde.[442] Die Chronik, oder Teile von ihr, sind insgesamt in neun Handschriften überliefert.[443] Ihre Rolle im Gesamtgefüge der „Asturischen Chroniken" wird in einem gesonderten Kapitel beleuchtet werden.

Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Chroniken handelt es sich bei der *Chronica Albeldensis* neben ihrer Darstellung der Geschichte der Iberischen Halbinsel und der römischen Welt auch um eine Kompilation, eine Kollektion von Wissen unterschiedlichster Art.[444] In diesem Zusammenhang ist die Frage von Bedeutung, wie die in der Forschung allgemein als *Prophetische Chronik* bezeichneten Passagen im Rahmen dieser Kompilation zu verstehen sind.[445] Eine Beschreibung der langen Diskussion um die Eigenständigkeit oder die Zugehörigkeit der *Prophetischen Chronik* zur *Chronica Albeldensis* bieten das folgende Kapitel sowie das Kapitel zur Interaktion der Asturischen Chroniken.[446] Hier sei vorerst nur darauf hingewiesen, dass, verglichen mit anderen in dieser Arbeit untersuchten Chroniken, die *Chronica Albeldensis* sehr wenige biblische Elemente vorweisen kann, mit Ausnahme der Passagen, die als *Prophetische Chronik* bezeichnet werden. In genau diesem Textabschnitt ist die Dichte biblischer Elemente enorm hoch, was wiederum einen grundsätzlich anderen Charakter dieser Passagen im Vergleich zum großen Rest der *Chronica Albeldensis* bezeugt.[447] Daher ist es sinnvoll, die *Prophetische Chronik* separat zu betrachten. Darüber hinaus rechtfertig der abseits der *Prophetischen Chronik* geringe Anteil biblischer Elemente der *Chronica Albeldensis*, diese alle in einem Unterkapi-

---

Media (wie Anm. 107), S. 129, Anm. 17. Zur Diskussion um eine mögliche Autoschaft des Dulcidius siehe Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 181 f.

442 Vgl. A.-D. von den Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957, S. 134.

443 Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 81–88, 151. Die ebd., S. 151, beziehungsweise auch in der neuesten Edition von Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 436, angeführten Abkürzungen werden von mir beim Zitieren übernommen, sofern ich auf eine explizite Handschrift rekurriere. D. h. sofern sich ein Zitat nicht in jeder Version der Chronik findet, füge ich der Zitation des Kap. und des Abs. auch die entsprechende, von Gil vorgegebene Abkürzung für die jeweilige(n) Handschrift(en) hinzu. Ferner ebd., S. 188 f. Siehe auch Casariego, Historias asturianas (wie Anm. 31), S. 16 f.

444 Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 182–184. Siehe auch Collins, Caliphs and Kings (wie Anm. 440), S. 53. Siehe auch F. J. Fernández Conde, Estudios sobre la monarquía asturiana (Estudios históricos La Olmeda, Colección Piedras angulares), Gijón 2015, S. 160, Anm. 115. Eine knappe Zusammenfassung der Inhalte der einzelnen Teile der *ChrAlb* bietet Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 189–226. Mit „römischer Welt" sei hier die Geschichte sowohl von Byzanz als auch von Westrom verstanden, die immer wieder in der Chronik zutage tritt. Siehe auch Furtado, Reassessing Spanish Chronicle Writing (wie Anm. 114), S. 183–185.

445 Vgl. Deswarte, The Chronicle of Albelda (wie Anm. 440), S. 811.

446 S. u., S. 130 f., 250–263.

447 Solano Fernández-Sordo, La ideología (wie Anm. 75), S. 142, schreibt sogar von einer „explosión de este ‚biblismo'" in der *Prophetischen Chronik*.

tel zu untersuchen.[448] Die Analyse dieser „übrigen“ biblischen Elemente folgt der Reihenfolge ihres Aufkommens in der Chronik.

Die sich teils widersprechenden Editionen erschweren die Untersuchung dieser Texte enorm, da – je nach Handschrift – bestimmte Passagen anders verortet sind. So kommt es, dass sich in den Editionen mitunter Textstellen wiederholen, die zuvor in vermeintlich anderen Texten aufgetaucht sind. Eine festgelegte Inkorporierung der *Prophetischen Chronik* in die *Chronica Albeldensis* würde den Umgang mit den Texten vereinfachen, jedoch bestimmte Handschriftensituationen[449] außer Acht lassen.

Der kompilatorische Charakter der *Chronica Albeldensis* hat zur Folge, dass sie nicht nur Zeit (Geschichte) thematisiert, sondern auch andere Wissensfelder tangiert. Am Beginn steht der Raum: eine geographische Beschreibung der Welt. Der Chronist beginnt mit der Bemerkung, dass die gesamte Welt von Nikodemos, Didymos, Theodotos und Policlitos während der Zeit Cäsars beschrieben worden sei.[450] Dem wird eine quantitative Nennung von Meeren, Inseln, Gebirgen, Provinzen, Städten, Flüssen und Völkern für jede Himmelsrichtung angeschlossen. Nach dieser Aufzählung befinden sich im Osten 45 Völker, im Westen 25, im Norden 29 und im Süden 24. Das macht in Summe 123 Völker,[451] was klar im Widerspruch zu den biblischen 72 Völkern steht, die immerhin auch Isidors Referenz sind.[452] In der Summierung der Völker scheint somit die Bibel nicht maßgeblich für den Chronisten gewesen zu sein, sondern vielmehr die ‚Cosmographia‘ des Julius Honorius.[453] Dieser Umstand und auch die

---

448 Ebd., S. 138–143, thematisiert Solano Fernández-Sordo zwar biblische Bilder in den Asturischen Chroniken, doch gelingt ihm dies keineswegs in einem der Fülle an biblischen Elementen gerecht werdenden Umfang. Die Passagen seines Artikels können nur als überblicksartiger Impulsgeber dienen, wie die Untersuchung der Asturischen Chroniken in der vorliegenden Arbeit bestätigen wird. Zudem verweist Solano Fernández-Sordo zwar auf biblische Episoden, jedoch weist er sie, bis auf einen Fall, nicht nach im Sinne eines Verweises auf die genauen Bibelstellen.

449 S. u., S. 255–257.

450 *ChrAlb*, Kap. I, S. 437: *Omnis mundus discribtus est a uiris sapientissimis, id est, Nicodoso, Didim[ic]o, Teudoto et Policlito tempore Iulii Cesaris.*

451 Vgl. ebd.

452 Vgl. Gen 10,1–32. Siehe auch *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 1–135.

453 Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 153, Anm. I; ferner Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik (wie Anm. 442), S. 135. Iulius Honorius, *Cosmographia Iulii Caesaris*, in: A. Riese (Hrsg.), Geographi latini minores. Collegit, recensuit, prolegomenis instruxit, Heilbronn 1878, S. 21–55, hier S. 21: *Iulio Caesare et Marco Antoni*[*n*]*o consulibus omnis orbis peragratus est per sapientissimos et electos viros quattuor: Nicodemo orientis, Didymo occidentalis, Theudoto septemtrionalis, Polyclito meridiani*. Weitere quantitative Angaben und Formulierungen stimmen ebenfalls mit der ‚Cosmographia‘ überein. Vgl. ebd., S. 21–23. Allerdings unterscheiden sich die Editionen von Gil Fernández und Bonnaz hinsichtlich mancher Zahlenangaben.

direkt folgenden Inhalte der Chronik vermitteln dementsprechend viel mehr das Bild einer Wissenssammlung als eines zusammenhängenden Textes.

Der sehr knappen Beschreibung der Welt folgt ein ebenso kurzer Abriss der hispanischen Geographie.[454] Die etymologische Begründung der Namensgebung „Iberien“ nach dem Fluss Ebro zeigt den Einfluss isidorischen Wissens.[455] Nach der knappen Nennung der Namensgebung, der Lage, der landschaftlichen Gegebenheiten und des Klimas der Iberischen Halbinsel zählt der Chronist die Provinzen und Bischofssitze Hispaniens auf und nennt letztlich vier große Flüsse und deren Länge.[456]

Von der Iberischen Halbinsel lässt der Chronist dann den Blick wieder über die Welt schweifen und listet die sieben Weltwunder auf, deren letztes – das Tetrapylon von Emesa – er mit der Hagia Sophia in Konstantinopel vergleicht.[457]

Biblische Elemente

Nach der Aufzählung der sieben Weltwunder folgt eine Charakterisierung von zwölf Völkern, denen je eine spezifische Eigenschaft zuzuschreiben sei: *Item de proprietatibus gentium. I Sapientia Grecorum. II Fortia Gotorum. III Consilia Caldeorum. IIII Superbia Romanorum. V Ferocitas Francorum. VI Yra Britanie. VII Libido Scottorum. VIII Duritia Saxonorum. VIIII Cupiditas Persarum. X Inuidia Iudeorum. XI Pax Ezioporum. XII Comercia Gallorum*.[458] Laut von den Brincken habe der Chronist hier eine Auswahl der „ihm bedeutsam erscheinenden Völker zusammengestellt“.[459] Nun muss man nicht zwingend eine Hierarchie oder Wertung in diese Aufzählung implizieren und auch die zugeschriebenen Eigenschaften sind nicht in jedem Fall klar als Wertungen anzusehen. Die Goten, die für den Chronisten, der aller Wahrscheinlichkeit nach am asturischen Hof wirkte, einen genealogischen Bezugspunkt zum Asturischen Reich dargestellt haben dürften, werden allerdings als heldenhaft beschrieben. Soweit kann zumindest in diesem Punkt eine positive Wertung gesehen werden. Auch ihre Nennung *vor* den Römern könnte eine mögliche Interpretation der Chronik unterstreichen, nach der die (West-)Goten beziehungsweise deren Nachfol-

---

454 Vgl. *ChrAlb*, Kap. II, S. 437 f.

455 Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), XIV, iv, 28. Siehe auch Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 91.

456 Vgl. *ChrAlb*, Kap. III, IV, S. 438. Auch hier bediente sich der Chronist der ‚Cosmographia‘. Für die Bischofssitze nutzte er zudem die ‚Divisio sedium episcopalum Wambani adiudicata‘. Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 154, Anm. III, IV; siehe auch Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 438, Anm. III, IV.

457 *ChrAlb*, Kap. V, S. 439: *De septem miracula que sunt mundi: I Capitolius Rome. II Farus Alaxandrie* [sic]. *III Vellerefons Zmirne. IIII Teatrum Eraclie. V Gollosus* [sic] *Rodi. VI Templum Quicici. VII Tetrapulum Emecis, quot melius est eclesia sancte Soffie Constantinopoli.*

458 Ebd., Kap. VI, S. 439. Vgl. Borst, Turmbau, (wie Anm. 358), S. 552 f.

459 Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik (wie Anm. 442), S. 135.

ger die heilsgeschichtliche Rolle Roms übernehmen.[460] Die Chaldäer allerdings, die, wie sich noch zeigen wird, in der *Prophetischen Chronik* und in der *Chronik Alfons' III.* gleichbedeutend mit den Sarazenen sind, werden mittels *consilia* mit Intelligenz, Einsicht oder Überlegung verbunden, was wiederum keine negative Eigenschaft ist. Hierin dürfte der einzige Fall in der asturischen Historiographie zu sehen sein, in dem die Chaldäer nicht negativ konnotiert sind. Wie weiter unten noch deutlich wird,[461] ist die Verwendung des Ethnonyms „Chaldäer", sofern es sich auf die Araber bezieht, immer mit den Chaldäern verbunden, wie sie beispielsweise in den Königsbüchern dargestellt sind – als Gegner des auserwählten Gottesvolkes. Die Charakterisierung der Chaldäer als klug oder beratschlagend dürfte eher auf die Chaldäer, wie sie beispielsweise im Buch Daniel zu finden sind, abzielen. Folglich muss diese Erwähnung der Chaldäer, an dieser Stelle in der Chronik, nicht als Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" gedeutet werden, sondern könnte ein Resultat des strikten Abschreibens eines dem Chronisten vorliegenden Textes sein.

Es folgt eine Aufzählung von Besonderheiten beziehungsweise berühmten Dingen aus Hispanien, der sich eine Beschreibung der Formung und Anwendung von Buchstaben anschließt. Ohne genauere Angaben zu machen, schreibt von den Brincken, dass diese Beschreibung der Buchstaben bei Priscian entnommen sei.[462] Allerdings erinnert die Passage sehr stark an Isidor.[463] Diese durchmischte und fast schon zusammenhangslos erscheinende Themenvielfalt bestätigt umso mehr, dass diese Chronik neben ihrer Intention, Geschichte zu erzählen, auch eine Wissenssammlung darstellt. Treffend nennt von den Brincken die Chronik auch „kleine Enzyklopädie".[464]

Nach diesen überwiegend geographischen und gentilen Informationen wendet sich der Chronist der Zeit zu, indem er die Jahre der Welt seit der Schöpfung anhand bestimmter Ereignisse aufzählt und anschließend die Weltgeschichte nochmals in Weltalter nach dem Schema der Sechs-Weltalter-Lehre einteilt. Die beiden welthistorischen Passagen ähneln einander sehr, jedoch ist die erste detaillierter, während die zweite sich in der Tat darauf konzentriert, die Jahre seit der Schöpfung in sechs Abschnitte einzuteilen. Beginnen wir mit dem *ordo annorvm mundi brebiter collectvs*:[465] Von Adam, also der Schöpfung, bis zur Sintflut seien 2.242 Jahre vergangen.[466] Von der Sintflut bis Abraham sei-

---

460 Dieser Gedanke wird im Verlaufe dieses Kapitels deutlich.
461 S. u., S. 162 f.
462 Vgl. Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik (wie Anm. 442), S. 135.
463 Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), I, iv, 3–4, 11, 12. Siehe auch Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 155, Anm. VIII; ferner Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 439, Anm. VIII.
464 Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik (wie Anm. 442), S. 135.
465 *ChrAlb*, Kap. IX, S. 440–442.
466 Ebd., Abs. 1, S. 440: *Ab Adam usque ad dillubium anni ĪĪCCXLII.*

en 942 Jahre verstrichen.[467] Addiert man diese beiden Abschnitte, so seien zwischen der Schöpfung und Abraham 3.184 Jahre vergangen, was exakt den Jahren entspricht, die Orosius für diesen Zeitraum festgelegt hat und was so auch in der *Mozarabischen Chronik* zu finden ist.[468] Für die Zeit von Abraham bis Moses legt der Chronist 505 Jahre fest.[469] Vom Auszug der „Söhne Israels" aus Ägypten bis zu deren Einzug ins Gelobte Land hält sich der Chronist an die biblische Vorlage der 40 Jahre.[470] Die Zeit vom Exodus bis König Saul wird mit der Dauer von 356 Jahren beschrieben.[471] Saul selbst habe dann 40 Jahre regiert.[472] Ihm folgte David von dessen Herrschaftsbeginn bis zum Bau des ersten Tempels 43 Jahre verstrichen seien.[473] Zwischen dem Tempelbau und der Babylonischen Gefangenschaft werden 443 Jahre angenommen.[474] Die Babylonische Gefangenschaft wird entsprechend der biblischen Informationen mit 70 Jahren wiedergegeben.[475] Zwischen die Wiedererrichtung des Tempels und Christi Geburt legt der Chronist 540 Jahre.[476] Anschließend summiert der Chronist die Jahre von der Schöpfung bis Christi Geburt und kommt auf 5.199 Jahre,[477] was verwunderlich ist, da eine Addition der von ihm aufgelisteten Jahre eine Summe von 5.221 Jahren ergibt. Die 5.199 Jahre stimmen allerdings wieder mit den Angaben aus der *Mozarabischen Chronik* überein.[478] Dieselbe Wissensgrundlage bei beiden Chroniken ist nicht auszuschließen, ebenso wenig wie die Möglichkeit, dass dem Chronisten der *Chronica Albeldensis* die *Mozarabische Chronik* vorlag.

---

[467] Ebd., Abs. 2, S. 440: *A* [sic] *dillubio usque ad Abraam anni DCCCCXLII*. In der Edition von Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 12, stehen allerdings 912 Jahre.

[468] S. o., S. 75.

[469] *ChrAlb*, Kap. IX, Abs. 3. S. 440: *Ab Abraam usque ad Moysen anni DV*. In der Edition von Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 12, sind es 502 Jahre.

[470] *ChrAlb*, Kap. IX, Abs. 4, S. 440: *Ab exitu filiorum Srahel ex Egypto usque ad introitum in terram repromissionis anni XL*. Vgl. Num 33,38.

[471] *ChrAlb*, Kap. IX, Abs. 5, S. 440: *Ab introitu idem usque ad Saul, primum regem Israhelis, fuere iudices per annos CCCLVI*.

[472] Ebd., Abs. 6, S. 440: *Saul regnabit annos XL*.

[473] Ebd., Abs. 7, S. 440: *A Dauid usque ad initium hedificationis templi anni XLIII*. Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 12, gibt 13 Jahre wieder.

[474] *ChrAlb*, Kap. IX, Abs., 8, S. 440: *A prima edificatione templi usque ad transmigrationem in Babiloniam fuere reges per annos CCCCXLIII*.

[475] Ebd., Abs. 9, S. 440: *Fuit autem captiuitas populi ac desolatio templi anni LXX, et restauratur a Zorobabel*. Vgl. Jer 29,10.

[476] *ChrAlb*, Kap. IX, Abs. 10, S. 440: *Post restaurationem uero templi usque ad incarnationem X$\overline{p}$i anni DXLa*. Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 12, gibt 510 Jahre wieder.

[477] *ChrAlb*, Kap. IX, Abs. 11, S. 441: *Colligitur omne tempus ab Adam usque ad X$\overline{pm}$ anni $\overline{V}$CLXLVIIII*. Ferner wird in Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 12, eine Summe von 5.169 Jahren angegeben, die ebenfalls nicht mit der tatsächlichen Summe von, in diesem Fall, 5.128 Jahren übereinstimmt.

[478] S. o., S. 75.

Auch wenn all diese Zeitangaben sich auf biblische Episoden beziehen, haben wir es hier nicht mit bibeltypologischen Darstellungsweisen zu tun. Es handelt sich zuvorderst um eine auf christlicher Tradition beruhende Zeiteinteilung, einen an der Bibel orientierten Geschichtsverlauf. Man strukturierte die Geschichte anhand der biblischen Vorgaben. Dies ist wohl eher als biblisch beeinflusste Weltdeutung zu verstehen, jedoch nicht als bibeltypologische Geschichtsdarstellung.

Von diesen Abschnitten der Weltgeschichte geht der Chronist nun über zur iberischen Geschichte und setzt ohne Angabe von Gründen bei dem Westgotenkönig Wamba an: *Ab incarnatione Domini nostri Ihesu Xp̄i usque primum Wambani principis regni annum fuere anni DCLXXII.*[479] Von diesem Bezugspunkt der ersten Herrschaft Wambas ausgehend positioniert er nun seine eigene Gegenwart in der Geschichte, zuerst bezogen auf Wamba: *A tempore Vambe anno primo usque nunc, que est era DCCCCXXIa, fiunt anni CCXI,*[480] dann bezogen auf die Weltgeschichte: *Modo uero colligitur omne tempus ab exordio mundi usque presentem era DCCCCXXI[a] et octabo decimo anno regni Adefonsi principis, filii gloriosi Hordoni regis, omnes annos sub uno V̄ ĪLXXXII; et ab incarnatione Domini usque nunc anni DCCCLXXXIII.*[481] Was hier bereits klar wird, ist die Tatsache, dass bei der Abfassung der Chronik die 6.000 Jahre, nach deren Vollendung in den üblichen mittelalterlichen Weltvorstellungen das siebte Weltalter hätte anbrechen sollen, vorüber sind. Der Chronist schenkt dem aber keine Beachtung. Am Ende seiner nun zu untersuchenden Auflistung der sechs Weltalter erfahren wir allerdings, wie es um seine Vorstellung vom Anbruch des siebten Weltalters steht.

Diese Auflistung ist überschrieben mit *Item de sexta etate secvli.*[482] Der Chronist der *Chronica Albeldensis* legt das erste Weltalter mit 2.242 Jahren auf den Zeitraum von Adam bis zur Sintflut fest.[483] Von der Sintflut bis Abraham habe sich das zweite Weltalter mit 942 Jahren erstreckt.[484] Das dritte Weltalter zog sich von Abraham bis David und umfasste 941 Jahre.[485] Von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft habe sich das vierte Weltalter mit 386 Jahren erstreckt.[486] Das fünfte Weltalter vollzog sich dem Chronisten zufolge von der Babylonischen Gefangenschaft bis zur Geburt Christi.[487] Sich selbst wähnt der Chronist noch immer im sechsten Weltalter, was deutlich macht, dass die Zäsur

---

479 *ChrAlb*, Kap. IX, Abs. 12, S. 441.
480 Ebd., Abs. 13, S. 441.
481 Ebd., Abs. 14, S. 442.
482 Ebd., Kap. X, S. 442.
483 Ebd., Abs. 1, S. 442: *Prima etas ab Adam usque ad dillubium anni ĪĪCCXLII.*
484 Ebd., Abs. 2, S. 442: *Secunda etas a dillubio usque ad Abraam anni DCCCCXLII.*
485 Ebd., Abs. 3, S. 442: *Tertia etas ab Abraam usque ad Dauid anni DCCCCXLI.*
486 Ebd., Abs. 4, S. 442: *Quarta etas a Dauid usque ad transmigrationem in Babiloniam anni CCCLXXXVI.*
487 Ebd., Abs. 5, S. 442: *Quinta etas a transmigratione usque ad Xp̄m et Octabianum imperatorem, cuius tempore ex Maria uirgine et Spiritu Sancto natus est Xp̄s.*

von 6.000 Jahren nach der Schöpfung als Beginn des siebten Weltalters für ihn nicht gültig war: *Sexta etas, que a Xp̄o cepit, habet nunc annos DCCCLXXXIII in era DCCCC^a XXI^a* […].[488] Der Grund dafür ist die Vorstellung, dass das siebte Weltalter mit der Parusie anbrechen werde. Da diese noch nicht eingetreten war, kann ergo das sechste Weltalter für den Chronisten noch nicht vorüber gewesen sein. Dass dieser Moment eintreten wird, ist für den Autor gewiss, wie er im folgenden Zitat zu verstehen gibt. Zugleich ist er sich allerdings auch bewusst, dass der genaue Zeitpunkt nicht vorab bestimmbar sei, was er durch die Autorität des Neuen Testaments zu bestätigen vermag: *Quantum aduc protendatur soli Deo est cognitum, nobis autem manet incertum, dicente Domino in Euangelio: „Non est uestrum nosse tempora uel momenta que Pater in sua posuit potestate“.*[489] Hierbei bediente sich der Chronist bei der Apostelgeschichte.[490] Dies ist das einzige, eindeutige Bibelzitat, das in der *Chronica Albeldensis* vorkommt. Offenbar hat das endzeitliche Denken Ende des neunten Jahrhunderts nicht nachgelassen – man war immer noch in Erwartung des Anbruchs des siebten Weltalters. Allerdings haben die Zahlen, die auf der Wissensgrundlage von Eusebius, Augustinus und Isidor[491] basierten, nun, anders als noch bei der *Mozarabischen Chronik* im achten Jahrhundert, nicht mehr funktioniert. Man befand sich laut eigener Aussage 82 Jahre nach dem Jahr 6.000 nach der Schöpfung. Die Parusie blieb bislang aus. Die Lösung dieses Problems war das wiedergegebene Zitat aus der Apostelgeschichte, welches es ermöglichte, an dem Endzeitglauben festzuhalten, sich aber hinsichtlich genauer Datierungen nicht mehr festlegen zu müssen, ja, nicht mehr festlegen zu dürfen. Es lag also eine Gewissheit vor, *dass* es ein Ende der Geschichte geben werde, *wann* dieses Ende eintrete, wurde allerdings ungewiss.

Anschließend widmet sich der Chronist wieder der Geographie und nennt die Distanzen zwischen zwanzig Städten des Mittelmeerraumes.[492] Dem schließt sich eine Liste von Bischofssitzen auf der Iberischen Halbinsel an.[493] Nach diesem kurzen, eher topographischen Exkurs wendet er sich der Geschichte Roms, speziell der Abfolge der römischen Herrscher, zu.[494] Im *Codex Vigilanus* ist davor der Gründungsmythos Roms interpoliert.[495] Die übrige Auflistung der römi-

---

488 Ebd., Abs. 6, S. 442.

489 Ebd., Abs. 6, S. 442 f.

490 Vgl. Apg 1,7: *dixit autem eis non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate.* Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 157, verweist ebenfalls auf diese Bibelstelle. Siehe auch Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 442, Anm. 133–134.

491 S. o., S. 59–62.

492 Vgl. *ChrAlb*, Kap. XI, S. 443.

493 Vgl. ebd., Kap. XII, S. 444.

494 Vgl. ebd., Kap. XIII, S. 444–454. Eine inhaltliche sowie paläographische Einschätzung und Edition dieser Liste römischer Herrscher findet sich auch in F. Bautista, Dos notas sobre el ciclo historiográfico de Alfonso III, in: Territorio, Sociedat y Poder 10 (2015), S. 7–16, hier S. 7–14.

495 Vgl. *ChrAlb*, Kap. XIII, Abs. 1a, S. 444 f.

schen Herrscher entstammt verschiedenen spätantiken und frühmittelalterlichen Werken.[496] Von den Brincken bemerkt, dass zumindest die Auflistung von Romulus bis Tarquinius Superbus, inklusive der stets mitgenannten Regierungsjahre, beim Chronographen von 354 entnommen ist.[497]

Grundsätzlich handelt es sich bei diesem, in der Edition von Gil Fernández mit XIII nummerierten Kapitel um einen Abriss der Geschichte anhand der Herrscherfolge Roms. Rom – beziehungsweise Byzanz, was vom Chronisten auch als „Rom" bezeichnet wird – ist stets der Bezugspunkt. Das verwundert auch nicht, war das Römische Reich in der mittelalterlichen Weltvorstellung doch die wichtigste Institution des *orbis terrae*.[498] „Rom" repräsentierte die Herrschaft, die Ordnung der (bekannten) Welt. Während die Chronik also die Geschichte der Herrscher Roms nacherzählt, schaut sie immer wieder seitlich auf andere, für den Chronisten weltgeschichtlich relevante Ereignisse. Durchaus haben diese mit dem Christentum, Häresien, Heiligen und der Verfassung biblischer Schriften zu tun. Eine Form von Bibelexegese liegt jedoch in diesen Fällen nicht vor. Den ersten Rekurs auf das Christentum bildet die Einordnung der Abfassung der Evangelien während der Herrschaftsjahre bestimmter römischer Kaiser.[499] Auffällig ist, dass eine solche Einordnung für das Lukasevange-

---

[496] Vgl. ebd., S. 445–454, den Anmerkungsapparat.

[497] Vgl. Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik (wie Anm. 442), S. 135. Siehe auch Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 88; ferner Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 186 f.

[498] Vgl. Gurjewitsch, Weltbild (wie Anm. 57), S. 158 f. Bei der Herrschertitulatur Ottos III. findet sich – zwar im späten zehnten Jahrhundert, aber dennoch die hiesige These bestätigend – der Begriff des *Romani orbis*, der im Grunde den *orbis terrae* meint. Siehe hierzu S. Weinfurter, Renovatio imperii: Die Romidee Ottos III. und die Folgen, in: M. Puhle / G. Köster (Hrsg.), Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter, Ausstellungskatalog, Landesausstellung Sachsen-Anhalt aus Anlass des 1100. Geburtstages Ottos des Großen, Regensburg 2012, S. 539–545, hier S. 539. Schließlich untermauert dies auch *Etym.* (wie Anm. 263), IX, iii, 2 f.: *Inter omnia autem regna terrarum duo regna ceteris gloriosa traduntur: Assyriorum primum, deinde Romanorum* […]. Auch Augustinus spricht Rom eine Führungsrolle zu, was Thema des gesamten fünften Buches des ‚Gottesstaates' ist. Ein Paradebeispiel findet sich in Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* (wie Anm. 267), V, Kap. 21, S. 157: *Ille igitur unus uerus Deus, qui nec iudicio adiutorio deserit genus humanum, quando uoluit et quantum uoluit Romanis regnum dedit* […].

[499] *ChrAlb*, Kap. XIII, Abs. 12, S. 446: *Gaius Callicula rg. an. IIII. Hic auarus, crudelis et luxuria seuus fuit. Per idem tempus Matteus apostolus euangelium in Iudeam primus scribsit*; ebd., Abs. 13, S. 446: *Claudius rg. an. XIIII. Eo tempore Petrus apostolus Romam uenit et Marcus euangelium in Alaxandria* [sic] *scribsit*; ebd., Abs. 17 f., S. 447: *Domitianus, frater Titi, rg. an. XVI, m. V. Hic superbia exsecrabilis deum se appellari iussit et X$\overline{p}$ianis persecutionem intulit.* […] *Sub quo et apostolus Iohannes in Pathmos exilio religatur menses IIII*[or]*. Nebra rg. an. I, uir imperio moderatus. Huius tempore Iohannes apostolus Effesum rediit et rogitus ab Asie episcopis euangelium nouissimus edidit.*

lium nicht stattfindet. Auch der Tod der Apostel Petrus und Paulus wird in vier von neun überlieferten Handschriften der Chronik erwähnt.[500] Ebenfalls wird der vermeintlich durch göttliche Offenbarung herbeigeführte Fund der sterblichen Überreste der biblischen Propheten Habakuk und Micha erwähnt, der stattgefunden habe, während sich Augustinus großer Berühmtheit erfreute.[501] Auch das Auffinden des Körpers des Apostels Barnabas und eines Matthäusevangeliums kann der Chronist zeitlich einordnen.[502] Doch keine dieser Passagen hat einen Bibelbezug, der weiter zu fassen ist als eine schiere zeitliche Einordnung oder eine schlichte Informationswiedergabe. Diese Passagen haben keinerlei exegetische Relevanz.

So wie die Geschichte Roms für diese Informationen als Orientierung diente, so nutzt der Chronist sie auch für die Einbindung der iberischen Geschichte in die Weltgeschichte. Dieses lange XIII. Kapitel mit seinen 69 Abschnitten zeigt zu Beginn keinerlei Informationen über speziell für Hispanien relevante Ereignisse. Mit dem – vorerst negativ dargestellten – Einfluss der Goten auf die römische Geschichte beginnt allmählich die Einspeisung gotenspezifischer Ereignisse.[503] Schließlich entsteht ein Handlungsstrang parallel zur Geschichte Roms, der von den Goten über deren Spaltung und anfänglichem Arianismus sowie der Konvertierung zum Katholizismus unter König Reccared bis hin zu den Westgotenkönigen auf der Iberischen Halbinsel führt.[504] Gegen Ende des Kapitels ist

---

500 Ebd., Abs. 14/*EPS*, S. 446: *Huius tempore Petrus apostolus crucifigitur et Paulus gladio ceditur anno natibitatis Domini XLVIII°*; ebd., Abs. 14/*A*, S. 446: *Huius tempore Petrus et Paulus unus in cruce et alius a gladio necantur.*

501 Ebd., Abs. 51, S. 451: *Arcadius cum fratre Onorio rg. an. XIII. Hoc tempore Agustinus* [sic] *episcorus doctrine scientia claruit* […] *Per idem tempus corpora sanctorum Abbacuc et Micee profhetarum diuina reuelatione produntur.*

502 Ebd., Abs. 56, S. 451: *Zenon rg. an. XVII. Per idem tempus corpus Barnabe apostoli et euangelium Mathei, ipso reuelante, repertum est.*

503 Ebd., Abs. 36, S. 448: *Claudius rg, an. II. Gotos Iliricum et Macedoniam deuastantes exuperat.*

504 Ebd., Abs. 47, S. 450: *Valentinianus et Valens frater eius, rg. an. XIIII. Goti bifarie in Atarico et Fridigerno diuisi sunt. Ataricus Fridigernum Valentis, Arrii imperatoris, auxilio superat. Obinde se ipse rex Ataricus cum omni Gotorum gente Arrianus per Valentem imperatorem effi tur*; ebd., Abs. 51, S. 451: *Arcadius cum fratre Onorio rg. an. XIII* […] *Goti Italiam, Vandali atque Alani Gallias adgrediuntur*; ebd., Abs. 54, S. 451: *Marcianus rg. an. VI* […] *Teodericus rex Gotorum quum ingenti exercitu Spaniam ingreditur*; ebd., Abs. 59, S. 452: *Iustinianus rg. an. XXXVIIII* […] *In Spania Attanagildus Agilani tirannizat*; ebd., Abs. 61, S. 452: *Tiberius rgn. an. VII* […] *Goti per Ermenegildum, Liuuigildi regis filium, biffarie diuisi mutua cede uastantur*; ebd., Abs. 62, S. 452: *Mauricius rg. an. XXI. Sueui a Liuuigildo, rege Gotorum, obtenti Gotis subiciuntur. Idem quoque Goti per Recaredum, regem religiosissimum, ad catholicam fidem conuertuntur. Hoc tempore Leander, episcopus Spalensis, ad conuersionem gentis Gotorum doctrina fidei et scientiarum clarus in Spaniis habetur*; ebd., Abs. 64, S. 453: *Eraclius rg. an. XXXVI* […] *In Spania quoque Sisebutus, Gotorum rex, quasdam eiusdem Romane militie urbes cepit et Iudeos regni sui subditos ad X$\overline{p}$i fidem conuertit. Eclesiam*

schließlich auch eine sehr hohe Konzentration an westgotenspezifischen Informationen vorzufinden und die Herrscher Roms geraten in den Hintergrund, ja, sie werden nur noch als zeitliche Orientierung genutzt.[505] Dieses Kapitel, das wohlgemerkt die Geschichte Roms wiederzugeben beansprucht, schließt mit dem Ende der gotischen Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel: *Leon rg. an. VII. Egica peragit in Spaniam an. VI. Post illum Vittiza, filius eius, an. I. Superuixit Vittiza an. XVIIII. Tiberio denique imperante Vittiza peragit an. VIIII et Rudericus rg. an. III*[506] – so der Beginn des letzten Abschnittes, der in drei Handschriften wie folgt fortgeführt wird: *Tunc Sarraceni, Spania obtenta, regnum Gotorum exterminatur. Finit*;[507] und in einer weiteren Handschrift so lautet: *Tunc Sarrazeni Spaniam possederunt et regnum Gotorum era DCCLII.*[508] Eine transzendente und moralische Begründung für den Untergang des Westgotenreiches, wie sie zumindest in der *Prophetischen Chronik* anklingt,[509] bleibt vorerst aus. Der Verlauf dieses Kapitels der *Chronica Albeldensis* lässt vermuten, dass für den Chronisten die römische Geschichte teleologisch war und auf die Ereignisse in Hispanien abzielte. Möglicherweise hat für ihn Hispanien, oder die christliche Nachfolgerschaft der Westgoten auf der Iberischen Halbinsel, sogar die Rolle Roms in der Heilsgeschichte übernommen. Eine später folgende Betrachtung der Interaktion der Asturischen Chroniken wird diesen Gedanken verdeutlichen.[510]

Wenngleich diese Passagen der Chronik keine bibelexegetischen Elemente in sich tragen, verdeutlichen sie dennoch die Vorstellungswelt des Chronisten. Der Gradmesser der Geschichte ist, neben dem Wissen, das der Bibel und den Kirchenvätern entnommen werden konnte, die Geschichte Roms. Universalgeschichte bedeutete also neben der Kenntnis der Weltaltereinteilung auch das Wissen um die Geschichte der wichtigsten politischen Instanz der zeitgenössisch-bekannten Welt, des Römischen Reiches und dessen Fortführung im Byzantinischen Reich. Den Weg dieser Geschichte abschreitend war es dem Chronisten möglich, die Genealogie seiner eigenen *gens* einzubinden, die offensichtlich auf die Goten zurückzuführen sei. Diese traten zuerst in Konkurrenz zu Rom, nah-

---

quoque sancte Leocadie Toleto mire fundabit. Post quem Suintila princeps ceptum bellum cum Romanis peregit celerique uictoria totius Spanie monarciam obtinuit. Reges quoque Gotorum a Suintilane usque Cintilane, eo imperante, fuerunt.

505 Ebd., Abs. 65–68, S. 453: *Constantinus rg. an. VIIII. Eo tempore Tulga et Cindasuintus in Spania unus post alium regnaberunt annos VIIII. Constans rg. an. XX. Tunc Recesuintus in Spania rg. an. XX et superuixit annos III. Constantinus Nobus rg. an. XVI. Supra dictus Recesuintus rg. an. III et Wamba an. VIIII et Er-uigius an. V, et superuixit an. II, ds. XV.* […] *Iustinianus rg. an. XI. Supra dictus Eruigius rg. an. II. Post illum Egica an. VIIII, et superuixit Egica an. VI.* Selbiges gilt für den letzten Abs. 69, der allerdings im Folgenden im Fließtext zitiert wird.

506 Ebd., Abs. 69, S. 454.

507 Ebd., Abs. 69/*EPS*, S. 454.

508 Ebd., Abs. 69/*A marg.*, S. 454.

509 S. u., S. 134–143, 150 f., 165–169.

510 S. u., S. 250–263.

men später erst den christlichen Glauben – zumindest in Form des Arianismus – an, eroberten Hispanien, spalteten sich und wurden Katholiken. Schließlich ging ihr Reich durch die Sarazenen unter. Das XIII. Kapitel der *Chronica Albeldensis* ist eine welthistorische Einordnung der Geschichte der Iberischen Halbinsel und somit eine Verortung ihrer Bewohner in der Heilsgeschichte.

Die Bedeutung des Byzantinischen Reiches wird in diesem Kapitel sukzessive geringer, bis es schließlich spätestens ab dem 64. Abschnitt nach der Edition von Gil, also ab der Herrschaft des Herakleios, eher negativ dargestellt wird. Die Byzantiner haben zahlreiche militärische Verluste gegen die Slaven und die Perser, die ihnen Syrien entrissen haben, hinnehmen müssen und letztlich habe Sisebut, wie auch später Swintila, einige Städte der (Ost-)Römer erobert, was den (West-)Gotenkönig zum Gegner der Byzantiner machte.[511] Dieser Sachverhalt sah im achten Jahrhundert in der *Byzantinisch-arabischen* und der *Mozarabischen Chronik* noch anders aus. Dort war Herakleios siegreich gegen die Perser. Allerdings waren es die Sarazenen, denen er nicht viel entgegensetzen konnte und die Syrien, Arabien und Mesopotamien seinem Reich entrissen.[512] Demnach scheinen in diesem Punkt nicht die Chroniken des achten Jahrhunderts als Wissensgrundlage für den Autor der *Chronica Albeldensis* gedient zu haben. Andernfalls hätte er diejenigen, die Syrien eingenommen hatten, nicht als Perser, sondern als Sarazenen oder ähnlich betitelt. Was er stattdessen genutzt haben könnte, würde beim derzeitigen Kenntnisstand in Spekulationen münden.

Es schließt sich ein Kapitel an, das sich der Geschichte des Volkes der Goten widmet, sprich, entgegen dem vorangegangenen, mehr ins Detail der Geschichte dieser spezifischen *gens* geht.[513] Dieses laut Gils Nummerierung XIV. Kapitel beginnt mit der Herrschaft des Athanagild, welcher der erste gewesen sei, der die Goten regiert habe.[514] In der Tat wurde dieser noch bei den Westgoten des siebten Jahrhunderts als „Gründerkönig“ dargestellt und Cassiodor nannte ihn gar den ersten gotischen Fürsten.[515] Von ihm aus wird die Reihe der Gotenkönige mit jeweils kurzen Informationen über deren Taten und ihr Verhältnis zu anderen Fürstentümern abgehandelt. Biblische Elemente jedweder Art bleiben dabei aus.

Die erste für die Frage nach der Wahrnehmung der kulturell „Anderen“ relevante Passage dieses Kapitels der *Chronica Albeldensis* befindet sich im Abschnitt 24 der Edition von Gil. Dort wird das Auftreten Mohammeds mit der par-

---

511 Vgl. *ChrAlb*, Kap. XIII, Abs. 64, S. 453. Ferner Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 238, Anm. 143.

512 Vgl. *Chr741*, Abs. 10–13, S. 310–312, siehe auch *Chr754*, Abs. 3–11, S. 328–332.

513 Zur Diskussion über den Entstehungsort dieses Teils der *Chronica Albeldensis* siehe R. Furtado, ¿Dónde fue escrito el *ordo gentis Gothorvm*?, in: Voces 22 (2011), S. 39–65.

514 *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 1, S. 454: *Primum in Gotis Atanaricus rg. an. XIII.*

515 Vgl. H. Wolfram, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts, Entwurf einer historischen Ethnographie (Frühe Völker), München 2009, S. 73.

allelen Situation auf der Iberischen Halbinsel gegenübergestellt: *Sisebutus rg. an. VIII°* […] *Tunc nefandus Mahomat in Africa nequitiam legis stultis populis predicabit*.[516] Während also Sisebut die Westgoten regierte, habe in Afrika – nicht in Asien, wozu die arabische Halbinsel auch schon im Mittelalter gezählt wurde[517] – Mohammed „sein Gesetz der Nichtsnutzigkeit einem dummen Volk gepredigt". Entgegen der Nennung der Sarazenen im vorherigen Kapitel der Chronik, haben wir es hier eindeutig mit einer polemischen Äußerung zu tun. Das Adjektiv *nefandus* wird Mohammed auch in der, wie sich zeigen wird, äußerst polemischen *Prophetischen Chronik* zugeschrieben.[518] Die Verwendung dieses Adjektivs scheint auch vorerst die einzige polemische Äußerung in der *Chronica Albeldensis* zu sein – so schätzt es zumindest Bronisch ein.[519] Bronisch lässt sich allerdings mit Bezug auf diese erste Erwähnung Mohammeds zu folgender Aussage hinreißen: „Waren bis dahin die Goten die Träger der Geschichte, so sind es jetzt die ‚Christen', die von diesem Zeitpunkt an Tag und Nacht mit den Sarazenen im Krieg liegen und täglich mit ihnen kämpfen."[520] Allerdings wird diese Aussage von dem Chronisten erst im Zusammenhang mit dem Ende der Herrschaft Roderichs und nicht schon seit Sisebut getätigt.[521] Auch nach der Herrschaft Sisebuts begegnet uns in der *Chronica Albeldensis* noch das Ethnonym „Goten",[522] welches ergo nicht durch „Christen" ersetzt worden ist. Ein Ersetzen von „Goten" durch „Christen" ist in der Chronik ohnehin nicht festzumachen.[523] Wie dem auch sei – in der *Chronica Albeldensis* ist, anders als in den Chroniken des achten Jahrhunderts, eine eindeutige, nicht nur eine unterschwellige, Positionierung gegenüber den Sarazenen vorzufinden, was diese Textstelle beweist.

In vier Handschriften der Chronik wird kurz auf Pelayo, den ersten asturischen Herrscher, rekurriert, der vor König Witiza geflohen sei, nachdem dieser Pelayos Vater ermordet habe. Dabei kommt der Hinweis auf, dass er später gemeinsam mit den Asturiern gegen die Sarazenen rebelliert habe: *Vittizza rg. an. X* […] *Et dum idem Vitizza regnum patris accepit, Pelagium filium Fafilanis, qui postea Sarracenis cum Astures reuellauit, ob causam patris quam pre-*

---

516 *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 24, S. 458.

517 Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), XIV, iii, 15. Vgl. H. Sirantoine, Histories of the Islamic World in the Chronicles of the Kingdom of León (End-Ninth to Mid-Twelfth Centuries), in: Parergon 35, 2 (2018), S. 119–145, hier S. 127.

518 S. u., S. 155.

519 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 141.

520 Vgl. ebd., S. 142.

521 Vgl. *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 34, S. 460, bzw. s. u., S. 121.

522 Vgl. ebd., Kap. XIV, Abs. 30, S. 459.

523 Zumal in drei Handschriften nach dem Ende der Herrschaft Roderichs die Asturier – also nicht *die* Christen – gemeinsam mit Pelayo gegen die Sarazenen rebellieren werden. Vgl. ebd., Kap. XIV, Abs. 33/*EPS Gotifred*, S. 460. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 142, bezieht sich bei seinem Argument zwar auf die unterschiedlichen Codices und damit auf die unterschiedlichen Darstellungsweisen, doch wird dadurch die von mir oben getroffene Aussage nicht negiert.

diximus ab hurbe regia expulit.[524] Witiza erfährt hier nicht die negative Darstellung, wie sie uns in der *Chronik Alfons' III.* noch begegnen wird, allerdings wird deutlich, dass er in Gegnerschaft zu demjenigen gestanden habe, der sich gegen die Sarazenen, also die erklärten Feinde, aufgelehnt hat – Pelayo. Möglicherweise stellt dieser Umstand Witiza doch in ein schlechtes Licht, was allerdings nicht so eindeutig ist, wie die antiwitizanische Polemik in der *Chronik Alfons' III.*[525] Direkt im Anschluss berichtet der Chronist von König Roderich und dem Untergang des Westgotenreiches: *Rudericus rg. an. III. Istius tempore era DCCLII farmalio terre Sarraceni euocati Spanias occupant regnumque Gotorum capiunt, quem aduc usque ex parte pertinaciter possedunt. Et cum eis Xp̄iani die noctuque bella iniunt et cotidie confligunt* […].[526] Neben der später im Kapitel über die *Prophetische Chronik* behandelten Angabe von drei Regierungsjahren Roderichs begegnet uns hier auch die Formulierung, dass es quasi von nun an einen steten Kampf zwischen Christen und Sarazenen gegeben habe. Der Abschnitt schildert auch einen anderen Aspekt des Sarazeneneinfalls, jenseits der schon in anderen Quellen ausfindig gemachten Gottesstrafe: Der Untergang des Westgotenreiches sei durch innere Unruhen begünstigt worden. In drei Codices hält allerdings eine religiöse Komponente Einzug, wenn es heißt: *dum predestinatio usque diuina dehinc eos expelli crudeliter iubeat.*[527] In diesem Satz klingt bereits eine Hoffnung auf ein baldiges Ende der Sarazenenherrschaft an, die nach göttlicher Vorsehung grausam verbannt werden würden. Es wird hier bereits angedeutet, was in der *Prophetischen Chronik* komplexer thematisiert werden wird: die Hoffnung auf Gottes Gnade in der Zukunft. Dieses Prinzip ist strukturell identisch mit der Aussage des Buches Ezechiel.[528] Diese fast schon unscheinbare Stelle ist wohl der Punkt, an dem die *Prophetische Chronik* anknüpft. Noch folgende Ausführungen sowie weitere solcher Anknüpfungspunkte werden diesen Verdacht bestärken.

In zwei der drei zuletzt genannten Handschriften und in einer weiteren werden die Jahre von Alarich bis Roderich noch einmal summiert, sodass der Eindruck einer durch Quantität ausgedrückten Klage über den Untergang des Westgotenreiches entsteht: *Reges Gotorum defecerunt. Sunt sub uno ann. CCCXIIII.*[529]

Die Chronik fährt fort mit der Reihenfolge der asturischen Könige. Bemerkenswert sind die dafür gewählten Überschriften. Drei Redaktionen titeln mit *Item nomina regvm catolicorvm Legionensivm*,[530] während die Übrigen die

---

[524] *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 33/*EPS Gotifred*, S. 460.
[525] Dennoch scheint die Verratslegende um Wittiza und seine Söhne hier bereits anzuklingen. S. u., S. 200–202.
[526] *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 34, S. 460.
[527] Ebd., Abs. 34/*A Vat Moiss*, S. 460.
[528] Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 195.
[529] *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 34a, S. 461.
[530] Ebd., Kap. XVa, S. 461.

Reihenfolge der Herrscher mit *Ordo Gotorvm* [*Obetensium*] *regvm*[531] bezeichnen. Obwohl das Ethnonym „Asturier“ bereits in der Chronik, oder zumindest in einigen Redaktionen, auftaucht[532] und auch innerhalb dieser Auflistung verwendet wird,[533] werden die asturischen Könige von den Autoren der Redaktionen nicht als solche bezeichnet. Besonders in der letztgenannten Überschrift scheint sich ein Verständnis der Nachfolgerschaft zu den Goten zu manifestieren. Es handle sich quasi um die in Oviedo befindlichen Könige der Goten – ein Gedanke, der mit der in der Chronik dargestellten Genealogie der zeitgenössischen iberischen Christenherrscher aus dem Gotenvolk heraus kompatibel ist. Dass hier die asturischen Herrscher zu Königen der Goten werden, scheint die Vorstellung des Chronisten zu verdeutlichen, das Volk der Goten, welches eine so lange, durch die Heilsgeschichte hindurch nachvollziehbare Vergangenheit habe, existiere in seiner Gegenwart noch immer und werde nun von den in Oviedo ansässigen Königen – also den asturischen Königen – beherrscht. Ergo werden hier die asturischen Könige als Nachfolger der Gotenkönige verstanden.

In diesem Zusammenhang wird „asturisch“ als geographisches Attribut relevant. Die Reihenfolge beginnt mit folgendem Satz: *Primum in Asturias Pelagius rg. in Canicas an. XVIIII.*[534] Asturien wird damit vorerst zu einer Ortsangabe, zum Herrschaftsraum des ersten der „ovetensischen Könige der Goten“, des Pelayo. Mit dem Beginn seiner Herrschaft wird durch den Chronisten unmittelbar ein Ereignis verbunden: die Rebellion des Pelayo gegen die Sarazenen, die mit einem Sieg in Verbindung gebracht wird, durch welchen dem „christlichen Volk“ die Freiheit wiedergegeben worden sei. Der Sieg über die Sarazenen sei überdies durch göttliches Gericht eingetreten. Folgende Passage gibt nun genau dies wieder: *Et postquam a Sarracenis Spania occupata est, iste primum contra eis sumsit reuellionem in Asturias* […] *Sicque hab eo hostis Ismahelitarum cum Alcamane interficitur et Oppa episcopus capitur postremoque Monnuzza interficitur. Sicque ex tunc reddita est libertas populo Xp̅iano. Tunc etiam qui remanserunt gladio de ipsa oste Sarracenorum in Libana monte ruente iudicio Dei opprimuntur et Astororum regnum diuina prouidentia exoritur.*[535] Diese Passage rekurriert auf die Schlacht von Covadonga, die später in der *Chronik Alfons’ III.* noch reich ausgeschmückt werden wird. Möglicherweise liegt hier die Grundlage für den später in zuletzt genannter Chronik entstandenen und mit biblischen Elementen versehenen Gründungsmythos des Asturischen Königreiches, der mit genau dieser Rebellion des Pelayo einhergeht. Viele essenzielle Elemente dieser Schlachtenschilderung und des mit ihr einhergehenden Gründungsmythos finden sich in jener frühen, im Vergleich zur *Chronik Alfons’ III.* sehr sporadi-

---

531 Ebd., Kap. XV, S. 463. In seiner älteren Edition hat Gil noch das hier in eckigen Klammern eingefügte Wort ediert. Siehe Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 173.

532 Vgl. *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 33/*EPS Gotifred*, S. 460.

533 Vgl. ebd., Kap. XV, Abs. 1, S. 463.

534 Ebd.

535 Ebd., S. 463 f.

schen Form im zitierten Absatz: Pelayo, der sich als erster den Sarazenen entgegenstellt, der mit den Sarazenen kollaborierende Bischof Oppa, ein als Gottesgericht verstandener Felssturz, der diejenigen Sarazenen unter sich begrub, die dem Schwert des Pelayo entkommen konnten, sowie die mit diesem Ereignis einhergehende Entstehung des Asturischen Königreiches. Die militärische Auseinandersetzung zwischen Pelayos Rebellen und den Sarazenen wird allerdings nur in der hier zitierten Passage mit der Stadt Liébana in Verbindung gebracht. Bis auf die Bezeichnung des Felssturzes als Gottesgericht finden sich allerdings keine Formulierungen, die konkret biblisch gedeutet werden könnten. Auch wird der Felssturz nicht weiter thematisiert respektive interpretiert. Dies und eine damit verbundene Ausschmückung der Ereignisse finden wir erst in den Redaktionen der *Chronik Alfons' III.*[536] Eine konkrete Gegenüberstellung der *Chronica Albeldensis* mit der *Chronik Alfons' III.* hinsichtlich der Schlacht von Covadonga erfolgt später.[537] Bemerkenswert an der zitierten Passage ist ferner das hier erstmals in dieser Chronik auftauchende Ethnonym „Ismaeliten". Durch die Art und Weise, wie es in den Text eingebunden ist, steht auch für die *Chronica Albeldensis* eine synonyme Verwendung von „Sarazenen" und „Ismaeliten" fest. Dass „Ismaeliten" in Verbindung mit der christlichen Deutung Ismaels, wie sie im Galaterbrief erstmals in Erscheinung tritt, negativ konnotiert sein kann, wurde bereits diskutiert.[538]

Für den Herrschaftsantritt König Ramiros lesen wir: *Ranemirus rg. an. VII. Virga iustitie fuit.*[539] Die Bezeichnung König Ramiros als *virga iustitiae* bringt Bronisch mit dem Hebräerbrief in Verbindung.[540] Dort heißt es *ad Filium autem thronus tuus Deus in saeculum saeculi et virga aequitatis virga regni tui.*[541] Wenn dieser Terminus tatsächlich der Bibel entnommen ist, so wird Ramiro hier nicht nur als gerechter Herrscher dargestellt, sondern zugleich mit einer nahenden Zeitenwende in Verbindung gebracht. Denn am Beginn des Hebräerbriefes heißt es: *multifariam et multis modis olim Deus loquens patribus in prophetis* [2] *novissime diebus istis locutus est nobis in Filio quem constituit heredem universorum per quem fecit et saecula.*[542] Quasi „in diesen letzten Tagen" habe Gott zu den Menschen gesprochen und dabei das Zepter der Herrschaft Christi als gerechtes Zepter bezeichnet. Das Bild vom gerechten Zepter steht also im Hebräerbrief im Kontext einer Endzeiterwartung beziehungsweise eines Bewusstseins darüber, dass man sich bereits in dieser Endzeit befinde. Indem – so könnte man argumentieren – der Chronist diese Bezeichnung dem Großvater Alfons' III. zukommen ließ, hat er womöglich einen dezenten Verweis auf diese zwei

536 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 142.
537 S. u., S. 260, 461.
538 S. o., S. 72, 101 f.
539 *ChrAlb*, Kap. XV, Abs. 10, S. 466.
540 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 143.
541 Hebr 1,8.
542 Hebr 1,1 f.

Generationen später erscheinende Erlösergestalt geliefert, mit dem eine erhoffte Zeitenwende einhergehen sollte.

Ein im Jahre 882 von sarazenischen Truppen durchgeführter Einfall in das Asturische Reich wird von dem Chronisten wie folgt wiedergegeben: *Sicque hostis Caldeorum in terminos regni nostri intrantes, primum ad Celloricum castrum pugnauerunt et nicil egerunt, sed multos suos ibi perdiderunt*.[543] Dieses Zitat beinhaltet das zweite Aufkommen des Ethnonyms „Chaldäer" innerhalb der Chronik. Hier nun ist es allerdings explizit auf die von Süden her anrückenden Truppen aus dem Emirat Córdoba bezogen.[544] Insofern fügt sich zu der oben beschriebenen synonymen Verwendung von Ismaeliten und Sarazenen auch das Wort Chaldäer hinzu.

In drei Handschriften der Chronik schließt die Sarazenengenealogie, die wiederum als Bestandteil der *Prophetischen Chronik* im folgenden Kapitel behandelt wird, wie folgt ab: *Mahomat, qui nunc rex in Cordoua extat, sub quo Caldeorum regnum dirutum erit, si Domino placuerit*.[545] Die eher negative Bilanz der Herrschaft des Emirs Muhammad I. von Córdoba mochte auch dem Chronisten nicht entgangen sein. Der stete Machtverlust des Emirs, der mit dem Abfall der Markgrafschaft Toledo 852 begann und sich über den Abfall Zaragozas 866 und Méridas 868 hinweg bis in die 880er-Jahre zog,[546] ergo nahezu seine gesamte Herrschaftszeit über andauerte, sorgte auch für eine stetig weiter verlaufende Machtzunahme König Alfons' III. auf der Iberischen Halbinsel. Sicherlich war dieser Umstand ein Impuls für die ab der *Prophetischen Chronik* einsetzenden Euphorie und Hoffnung, die mit Alfons verbunden war. Das Emirat Córdoba wird in diesen Handschriften mit dem „Reich der Chaldäer" gleichgesetzt. In der zitierten Passage wird der Ruin dieses Reiches mit „*Domino placuerit*" kommentiert – die Krise des Emirats wird also vom Chronisten mit Gottes Willen in Verbindung gebracht. Es deutet sich hier an, was sich in der *Prophetischen Chronik* entfalten wird: die Chaldäer, die das Westgotenreich beherrschen, verlieren durch Gott an Macht und ein Ende ihrer Vormachtstellung zeichnet sich ab. Hoffnung auf Erlösung klingt hier in ganz leichter Weise an. Schon deutlicher wird dieser Gedanke in einer anderen Handschrift der Chronik formuliert: *Iste Mahomat regnauit in era predicta DCCCCXXI*[a] *atque preliauit cum rege Obetense nomine Adefonso. Dehinc pretermitendo et numquam adiciendo nomina Ismaelitarum, diuina clementia indiferenter a nostris prouintiis predictos trans maria expellat et regnum eorum a fidelibus Xp̄i possidendu‹m› perpetu-*

---

543 *ChrAlb*, Kap. XV, Abs. 13, S. 470.

544 Ebd.: *Tunc Ababdella, ipse qui Mahomat iben Lup, qui semper noster fuerat amicus sicut et pater eius, ob inuidiam de suos tios, cui rex filium suum Ordonium ad creandum dederat, cum Cordouenses pacem fecit fortiamque suorum in hostem eorum misit*. Dem schließt sich das obige Zitat an.

545 *ChrAlb*, Kap. XVI, Abs. 43/*EPS*, S. 475.

546 Vgl. Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 102), S. 30. Siehe auch A. Hottinger, Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien, Zürich 1997, S. 66 f.

u‹m› concedat. Amen.[547] Die Ismaeliten – ein noch immer, im christlichen Sinne wertender, jedoch nicht so offensichtlich auf Feindseligkeit abzielender Begriff wie „Chaldäer“ – würden aufgrund göttlicher Milde aus den Provinzen der iberischen Christen (*a nostris prouinciis*), ja sogar bis über das Meer, also bis nach Afrika, vertrieben werden und der christliche Glauben werde wieder Einzug in diese Gebiete halten. All dies steht in Verbindung mit der Herrschergestalt Alfons’ III. Hier wird eine Erlösungshoffnung, ja fast schon eine Gewissheit geschildert, die auf der Schwäche des Emirats von Córdoba und der simultanen Stärke Alfons’ III. zur Zeit der Entstehung der Chronik beruht. Die Wiederherstellung einer früheren Ordnung, das Ende der Fremdherschafft wird hier nahezu prophezeit. Der Text der *Prophetischen Chronik* knüpft genau an diesen Gedanken der *Chronica Albeldensis* an. Dieses Anknüpfen wird später noch näher analysiert werden.

Zurück zum Verlauf der Geschichte des frühen achten Jahrhunderts: Der Verlauf der Invasion Hispaniens durch die Sarazenen wird ebenfalls in der *Chronica Albeldensis* thematisiert. Hierin unternimmt der Chronist respektive Kompilator gewissermaßen einen Sprung in der Zeit zurück zur umayyadischen Eroberung. In fünf von neun Handschriften beginnt dieses Kapitel der Chronik so: […] *Ruderico regnante Gotis in Spania* […] *Sarraceni Spaniam sunt ingressi anno regni Ruderici IIIº, die IIIº Idus Nouembris, era DCCLIIª* […].[548] Das Datum der Invasion wird identisch in der *Prophetischen Chronik* angegeben.[549] Die übrigen vier Handschriften lassen dieses Kapitel wie folgt beginnen: *Sicut iam supra retulimus, Ruderico regnante Gotis in Spania pre filios Vittizani regis oritur Gotis rixarum discesio, ita ut una pars eorum regnum dirutum uidere desiderarent; quorum etiam fabore atque farmalio Sarraceni Spaniam sunt ingressi anno regni Ruderici IIIº* […].[550] Was hier deutlicher als in der oben zitierten Passage[551] in Erscheinung tritt, ist die Verratslegende der Witizaner, die in der *Chronik Alfons’ III.* weiter ausgebaut werden wird.[552] Je nachdem, welchen Codex man heranzieht, findet sich diese Aussage auch in dem *Prophetische Chronik* genannten Abschnitt.

Die *Chronica Albeldensis* fährt fort mit einem Rekurs auf den berberischen Feldherr Tariq: […] *eodem Tarik prelio agente cum Ruderico, ingressus est Muzza iben Nuzzeir, et periit regnum Gotorum. Et tunc omnis de-*

---

[547] *ChrAlb*, Kap. XVI, Abs. 43/*A*, S. 475 f.

[548] Ebd., Kap. XVII, Abs. 1, S. 476. Die unterschiedlichen Satzanfänge bzw. Interpolationen werden in der älteren Edition von Gil deutlicher. Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 182 f.

[549] S. u., S. 139, Anm. 627.

[550] *ChrAlb*, Kap. XVII, Abs. 1, S. 476. Siehe auch Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 182 f., die mit *AEPS* markierten Passagen.

[551] S. o., S. 103.

[552] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 126. Siehe auch Prelog, Die Chronik Alfons’ III. (wie Anm. 334), S. CXC.

cor Getice gentis pauore uel ferro periit.[553] Die Aussage, dass sowohl das Reich der Goten als auch der Glanz des Gotenvolkes untergegangen seien, zeugt von einer gewissen Klage, die sich durchaus bereits in der *Mozarabischen Chronik* finden lässt. In einer Handschrift der *Chronica Albeldensis* wird diese Klage allerdings um eine moralische Komponente ergänzt und Roderich sowie dem gotischen Volk als solchem die Schuld an ihrem Untergang zugeschrieben: *Arabes tamen, regionem simul cum regno possessam, omnis decor Gotice gentis pabore uel ferro periit. Quia non fuit in illis pro suis delictis digna penitentia, et quia dereliquerunt precepta Domini et sacrorum canonum instituta, derelinquid illos Dominus ne possiderent desiderabilem terram* […] *iudicio Dei a paucis superati* […].[554] Roderich habe keine geeignete Buße für seine Schuld getan, er sei also seinen religiösen Pflichten nicht nachgekommen. Zugleich habe das Volk der Goten von den Vorschriften des Herrn und den heiligen kanonischen Büchern abgelassen. Zur Strafe für diese Verfehlungen habe Gott ihnen das Gelobte Land verweigert. Hier tritt eindeutig das Prinzip von Sünde und darauffolgender Strafe hervor. Kombiniert wird dieses moralische Modell des Alten Testaments mit dem Verwehren des Gelobten Landes (*terra desiderabilis*), ebenfalls ein alttestamentlicher Terminus,[555] der üblicherweise die dem Volk Israel verheißene Region betitelt. Der Bibelbezug an dieser Stelle in dieser Handschrift ist somit eine Darstellung des Gotenvolkes als neues Volk Gottes, als neues Volk Israel, welches von Gott für seine Verfehlungen bestraft wird – ganz so, wie es schon in zahlreichen Büchern des Alten Testaments geschieht. Nur dass das Gottesgericht (*iudicium Dei*) in diesem Fall der Einfall der Sarazenen ist. Auch hier gilt: die Stärke der Sarazenen ist nicht ihnen immanent, sondern liegt darin begründet, dass sie als Werkzeug Gottes fungieren. In der Edition von Gil folgt der Text, der als *Prophetische Chronik* bekannt ist.[556]

Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen

Es bleibt noch eine Untersuchung der in der Chronik für die kulturell „Anderen“ verwendeten Ethnonyme, wie sie für alle bislang untersuchten Chroniken

---

553 *ChrAlb*, Kap. XVII, Abs. 3, S. 477.

554 Ebd., Abs. 3a/*R*, S. 477.

555 Mal 3,12: *et beatos vos dicent omnes gentes eritis enim vos terra desiderabilis dicit Dominus exercituum*. Siehe auch Sach 7,14: *et dispersi eos per omnia regna quae nesciunt et terra desolata est ab eis eo quod non esset transiens et revertens et posuerunt terram desiderabilem in desertum*.

556 Vgl. *ChrAlb*, Kap. XIXf., S. 481–484. Siehe auch die ältere Edition Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 185–188. Ferner Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 2–9. Teile der von Bonnaz edierten Passagen finden sich in Gils Edition jedoch *vor* den Kap. XIX und XX, in den Kap. XVI–XVIII, S. 474–481. Dies dokumentiert die der Überlieferungssituation geschuldete komplizierte Editionssituation. Die entsprechende Debatte darüber hängt zweifelfrei mit der Frage nach der Selbstständigkeit der *ChrProph* zusammen, die im folgenden Kapitel diskutiert wird.

vorgenommen wurde.[557] Da für die *Prophetische Chronik* ebenfalls eine solche Analyse vorliegt, werden die Ethnonyme, die ihr zuzuordnen sind, hier vorerst ausgeklammert. Die synonyme Verwendung von „Sarazenen", „Hagarener" und „Ismaeliten" ist bereits verdeutlicht worden.[558] Dass unter den „Arabern" dieselbe Gruppe zu verstehen ist, belegt ein Lobgedicht auf Alfons III., in dem dessen Gegner – sonst zumeist als Sarazenen betitelt – mit *Arabes* bezeichnet werden: […] *Rex quoque clarus omni mundo factus | Iam supra fatus Adefonsus uocatus, | Regni culmine datus, belli titulo abtus, | Clarus Astures, fortis in Vascones, | Vlciscens Arabes et protegens ciues* […].[559] Je nachdem, auf welche Handschrift man sich bezieht und welche Passagen man darauf basierend der *Prophetischen Chronik* zuordnen möchte oder nicht, weicht die Häufigkeit der jeweiligen Ethnonyme ein wenig ab. Demgemäß wird der Terminus *Arabes* zwei- beziehungsweise dreimal genannt.[560] Das Ethnonym *Sarraceni* wird je nach Handschrift sechs bis achtmal verwendet.[561] Somit ist dies das am häufigsten genutzte Ethnonym für die Invasoren in dieser Chronik. Das Ethnonym *Agareni* findet sich nur in einer der *Prophetischen Chronik* zugeschriebenen Passage und geht ergo in die separate Zählung ein.[562] Als *Ismaelitae* werden die Fremdherrscher dreimal bezeichnet.[563] Schließlich findet das Ethnonym *Chaldaei* zweimal Verwendung.[564] Die von all diesen zu unterscheidenden *Mauri* werden einmal erwähnt.[565] Dass die

---

[557] Vgl. Solano Fernández-Sordo, La ideología (wie Anm. 75), S. 121 und 134, der ebenfalls Zählungen vornimmt. Diese weichen jedoch von den hiesigen ab. Die genaue Ursache lässt sich nicht festlegen, da Solano Fernández-Sordo seine Zählungen nicht nachweist. Zudem werden einige Ethnonyme bei ihm außer Acht gelassen oder nicht konsequent in allen von ihm untersuchten Chroniken gezählt.

[558] S. o., S. 123.

[559] *ChrAlb*, Kap. XII, S. 444.

[560] Siehe *ChrAlb*, Kap. XII, S. 444; Kap. XVII, Abs. 3a/*R*, S. 477; Kap. XVIII, Abs. 7, S. 480. Nicht hinzugezählt werden kann Kap. XVII, Abs. 1, S. 476, da es sich um eine Zeitangabe und nicht um die Benennung einer Gruppe handelt.

[561] Siehe ebd., Kap. XIII, Abs. 69/*EPS* und *A marg.*, S. 454; Kap. XIV, Abs. 33/*EPS Gotifred*, S. 460; ebd., Abs. 34, S. 460; dreimal in Kap. XV, Abs. 1, S. 463 f.; Kap. XV, Abs. 12, S. 468; Kap. XV, Abs. 13, S. 470. Alle folgenden Nennungen der Edition in Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), können ebensogut der *ChrProph* zugeordnet werden, so sie denn als separater Text gesehen werden will: *ChrAlb*, Kap. XVI, in der Überschrift, S. 474; Kap XVI, Abs. 1, S. 474; Kap. XVII, in der Überschrift, S. 476; Kap. XVII, Abs. 1, S. 476; ebd., Abs. 3b, S. 477; Kap. XVIII, Abs. 7a, S. 480; ebd., Abs. 8, S. 480.

[562] Siehe ebd., Kap. XVI, Abs. 1, S. 474.

[563] Siehe ebd., Kap. XV, Abs. 1, S. 463; ebd., Abs. 9, S. 465; ebd., Abs. 12, S. 468. Die folgenden Nennungen sind der *ChrProph* zuzuordnen: *ChrAlb*, Kap. XVI, Abs. 1, S. 474; ebd., Abs. 43/*A*, S. 476; Kap. XVII, Abs. 3a/*R*, S. 477.

[564] Siehe ebd., Kap. VI, S. 439; Kap. XV, Abs. 13, S. 470. Der *ChrProph* ließe sich zuordnen *ChrAlb*, Kap. XVI, Abs. 43/*EPS*, S. 475.

[565] Siehe ebd., Kap. XV, Abs. 11, S. 467. Zum Inhalt der *ChrProph* zählt *ChrAlb*, Kap. XVII, Abs. 1, S. 476.

Mauren nicht mit der Gruppe zu identifizieren sind, die hier synonym bezeichnet wird, geht aus dem Text nicht explizit hervor, sondern ist eine Annahme meinerseits, die sich auf die Verwendung dieses Ethnonyms in allen anderen untersuchten Chroniken stützt und für die es im Falle der *Chronica Albeldensis* zwar keine Bestätigung, aber auch keinen Widerspruch gibt.[566] Bronisch verweist noch auf die einmalige Verwendung von „Getuler": „Die Muslime werden als Araber, Ismaeliten, Sarazenen, Chaldäer und einmal als Getuler angesprochen […]."[567] Hier ist festzuhalten, dass Bronisch die Nennung der Mauren nicht erwähnt. Wie dem auch sei, er bezieht sich hierbei auf folgende Passage der Chronik, die sich mit Alfons II. befasst: *Super Ismahelitas uictorias plures gessit, Getulorumque ostes unam infra Asturias in locum Lutis et aliam in Gallicie prouintiam in locum Anceo prelio superauit*.[568]

Da Bronisch alle Ethnonyme unter die Kategorie „Muslime" einordnet, bekommt man den Eindruck, a) der Chronist würde eine konkrete Vorstellung davon haben, was Muslime sind, und b) er würde die Getuler zur selben Gruppe zählen, der auch die Araber, Ismaeliten, Sarazenen und Chaldäer angehören. Dem ist aber nicht so. Die Getuler sind nach mittelalterlich-iberischem Wissensstand den Mauren zuzuordnen, wie bei Isidor nachzulesen ist: *Getuli Getae dicuntur fuisse, qui ingenti agmine a locis suis navibus conscendentes, loca Syrtium in Libya occupaverunt, et quia ex Getis venerant, derivato nomine Getuli cognominati sunt. Vnde et opinio est apud Gothos ab antiqua cognatione Mauros consanguinitate propinquos sibi vocare. Africam autem initio habuere Libyes, deinde Afri, post haec Getuli, postremum Mauri et Numides*.[569] Die Getuler sind also von den Arabern-Ismaeliten-Sarazenen-Chaldäern zu unterscheiden und mit den Mauren in Verbindung zu bringen beziehungsweise gleichzusetzen. Erstaunlich hierbei ist die mögliche Verwandtschaft zwischen Mauren und Goten, die Isidor thematisiert. Dies ist allerdings nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Fakt ist, dass Bronischs Inkorporierung der Getuler in die Gruppe der Ismaeliten etc. für die christlich-iberische Historiographie des achten und neunten Jahrhunderts nicht gerechtfertigt ist. Warum sonst sollte der Chronist sie hier auch gesondert aufzählen, wenn sie nicht von den Ismaeliten zu unterscheiden seien?

Wollte man nun die *Prophetische Chronik* als Teil der *Albeldensis* verstehen, so würde sich das Bild der verwendeten Ethnonyme nur leicht verändern. Die Bezeichnung Ismaeliten, die in der *Prophetischen Chronik* eindeutig die häufigste ist, würde in diesem Falle mit 14 Nennungen deutlich zunehmen, bliebe aber mit 31 % an zweiter Stelle hinsichtlich der Häufigkeit ihres Auftretens in der *Albeldensis*. Mit insgesamt 18 Nennungen (40 %), würde weiterhin der Terminus Sarazenen der häufigste sein. Auf den Rängen drei bis fünf wären

---

566 Siehe Manzano Moreno, Convertirse en un árabe (wie Anm. 418), S. 219.
567 Bronisch, Religion ohne Namen (wie Anm. 112), S. 294.
568 *ChrAlb*, Kap. XV, Abs. 9, S. 465.
569 *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 118 f. Vgl. ebd., IX, ii, 15.

dann *Arabes* mit sieben Nennungen (16 %), *Chaldaei* mit vier Nennungen (9 %) und schließlich *Agareni* mit zwei Nennungen (4 %).

Fazit zur *Chronica Albeldensis*

Das abschließende Fazit zur *Chronica Albeldensis* ist, dass sie sich nur in überschaubarem Maße durch biblische Elemente auszeichnet und folglich – für sich allein betrachtet – kaum Relevanz für das Thema der vorliegenden Arbeit hat. Eine Selbstidentifikation mittels biblischer Bezugnahmen ist folglich kaum gegeben. Die Identifikation der kulturell „Anderen" erfolgt auch bei ihr mittels biblischer Ethnonyme; eine polemische Verwendung dieser Ethnonyme weist dieser Textkorpus allerdings nur in den Passagen auf, die nachfolgend als *Prophetische Chronik* untersucht werden. Auch Bezugnahmen zu den Glauben betreffenden Themen sind kaum gegeben. Sie ist zudem als Universalchronik eine Ausnahmeerscheinung unter den iberischen Chroniken seit dem achten Jahrhundert. In den Zusammenhang der Universalchronistik gehört jedoch auch die Darstellung der Sechs-Weltalter-Lehre in der *Chronica Albeldensis*. Diese ist zweifelsohne biblisch basiert.

Zudem fügt sich die *Chronica Albeldensis* in den Kanon der Asturischen Chroniken ein, was sie insbesondere zur *Prophetischen Chronik* in eine sinnhafte Verbindung bringt. Neben ihrer inhaltlichen Verknüpfung mit den übrigen asturischen Zeugnissen, besteht auch hinsichtlich ihrer Entstehung ein Zusammenhang vor allem mit der *Chronik Alfons' III.*, der von Jan Prelog intensiv und überzeugend untersucht worden ist.[570] Schließlich scheint sie für viele Themen, die in der *Prophetischen Chronik* und in der *Chronik Alfons' III.* weiter ausgeschmückt wurden, ein Impulsgeber gewesen zu sein.

---

[570] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. LXXX–CXLII.

4. Prophetische Chronik

Trotz ihrer verhältnismäßigen Kürze ist die *Prophetische Chronik*[571] ein Text, der sehr reich an biblischen Elementen ist. In ihr sind biblische, eschatologische und auch ethnographische Informationen stark komprimiert. Sie ist hervorragend geeignet, um sie unter der Fragestellung dieses Forschungsvorhabens zu analysieren. Aufgrund dieses stilistisch sich stark von den übrigen Passagen der *Chronica Albeldensis* unterscheidenden Charakters wird die *Prophetische Chronik* hier nun gesondert untersucht.

Quellenkritik und Forschungsstand

Es besteht die Möglichkeit, dass der Text von einem anonymen mozarabischen Autor im Frühjahr 883 verfasst wurde.[572] Er ist allerdings zumeist als Teil der *Chronica Albeldensis* überliefert und als solcher wohl eher dem asturischen Raum zuzuordnen.[573] Diese Konstellation einer teils mozarabischen Entstehungsgeschichte eines in Asturien überlieferten Textes ist durchaus denkbar, denn der bereits diskutierte kompilatorische Charakter der *Chronica Albeldensis* lässt eben dies zu. Es steht auch die These einer Autorschaft des toledanischen

---

571 *Chronica Prophetica*, in: Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 2–9 (im Folgenden *ChrProph*). Siehe zur Namensgebung M. Gómez-Moreno, Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III., in: Boletín de la Real Academia de la Historia 100 (1932), S. 562–628, hier S. 575 f. Er legte in diesem Artikel auch die erste Edition des Textes vor: *La Crónica Profética*, in: ebd., S. 622–628. Darüber hinaus sind die Editionen von Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 181–188, und Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 476–484, zu nennen, deren Erscheinung allerdings aufgrund anderer maßgebender Kriterien von der Edition Bonnaz' abweichen. Aufgrund der begründeten separaten Betrachtung der *ChrProph* in der vorliegenden Arbeit, habe ich mich dazu entschieden, den Text nach der Edition zu zitieren, die ihn ebenfalls von der *ChrAlb* separiert, nämlich obige von Yves Bonnaz.

572 Vgl. Linehan, History and the Historians (wie Anm. 104), S. 88, der für eine Entstehung im April 883 plädiert. Siehe auch I. H. Ringel, „Ipse transfert regna et mutat tempora". Beobachtungen zur Herkunft von Dan. 2,21 bei Urban II., in Hehl / Seibert / Staab, Devs qvi mvtat tempora (wie Anm. 362), S. 137–156, hier S. 154. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 145. Ferner T. Deswarte, La prophétie de 883 dans le royaume d'Oviedo: attente adventiste ou espoir d'une libération politique?, in: Mélanges de Science Religieuse 58 (2001), S. 39–56, hier S. 40. Auch für diesen Artikel gilt, dass er zwar zahlreiche Verbindungen zur Bibel aufzeigt, sie allerdings nicht systematisch analysiert und mit einer typologischen Denkweise in Verbindung bringt. Siehe auch Deswarte, The Chronicle of Albelda (wie Anm. 440), S. 812.

573 Vgl. C. Valenzuela, „Ritu Mamentiano": Auf der Suche nach den christlichen Wahrnehmungen vom Islam in der frühmittelalterlichen Historiographie Nordspaniens, in: Aurast / Goetz, Die Wahrnehmung anderer Religionen (wie Anm. 16), S. 121–168, hier S. 128, 130 f.

Priesters Dulcidius im Raum, die allerdings nicht abschließend bewiesen werden kann.[574]

Seit Längerem liegen unterschiedliche Auffassungen über die Eigenständigkeit der *Prophetischen Chronik* vor. Am Beginn einer möglichen Separierung steht Gómez-Morenos Artikel von 1932.[575] Er hat die *Prophetische Chronik* erstmalig gesondert ediert.[576] Seitdem gibt es unterschiedliche Auffassungen über das Verhältnis von *Prophetischer Chronik* und *Chronica Albeldensis* zueinander. Bisweilen wird Erstere als Teil Letzterer verstanden, andererseits gibt es Autoren, die sie für zwei eigenständige Texte, die jedoch in der Überlieferung fast immer gemeinsam auftreten, halten. Die Diskussion darüber hält bis heute an. Eine Lösung kann auch die vorliegende Arbeit nicht bieten. Allerdings ist die Menge und Dichte biblischer Elemente in dem *Prophetische Chronik* genannten Text deutlich höher als in allen anderen Passagen der *Chronica Albeldensis*, weswegen eine separate Untersuchung sinnvoll ist. Zudem scheint dieser Fakt darauf hinzuweisen, dass der Verfasser der *Prophetischen Chronik* einen deutlich anderen Stil angewandt hat und offenbar auch einen anderen Zugang zur (Heils-)Geschichte hatte. Stilistisch, und insbesondere in Bezug auf die biblischen Darstellungsweisen, kann also ein deutlicher Unterschied zwischen der *Prophetischen Chronik* und den übrigen Teilen des Textkorpus, der als *Chronica Albeldensis* bezeichnet wird, festgestellt werden. Dies und die separierte Erscheinung im ‚Codex de Roda' rechtfertigen eine Untersuchung explizit dieses Textes. Eine Kontextualisierung in das Gesamtnarrativ der Asturischen Chroniken wird dadurch allerdings nicht ausgeschlossen und erfolgt in einem eigens dafür geschriebenen Kapitel.[577]

---

574 Vgl. Deswarte, The Chronicle of Albelda (wie Anm. 440), S. 810. Die lange Debatte über die mögliche Autorschaft des Dulcidius lässt sich nachvollziehen bei Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 181 f.

575 Vgl. Gómez-Moreno, Las primeras crónicas (wie Anm. 571), S. 575, der schreibt, dieser Text sei „incrustada en la Albeldense" überliefert. Mit dieser Formulierung ermöglicht er die Interpretation der *ChrProph* als separaten, aber nachträglich der *ChrAlb* hinzugefügten Text.

576 Vgl. ebd., S. 622–628.

577 Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 90, 102, 104. Vgl. Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 126. Siehe zur Entstehungsgeschichte resp. Quellengenealogie ebd., S. 128, sowie Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. CXLVII–CLV; ferner Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 104. Ihr separates Erscheinen im ‚Codex de Roda' ermöglicht laut Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 145, „ihre Identifizierung als eigenständiges Werk". Ebd., S. 140–153, wird die *ChrProph* dann auch separat behandelt. Vgl. Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. VIII f., XXXVII. Siehe zur handschriftlichen Überlieferung grundsätzlich auch Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 197–203. In seinem Überblicksartikel über die christliche Historiographie der Iberischen Halbinsel im achten und neunten Jahrhundert führt Martin, Un récit (wie Anm. 440), S. 30–35, die *ChrProph* auch separat auf. Für eine Entstehung im Süden der Iberischen Halbinsel und eine spätere Eingliederung in die

Die *Prophetische Chronik* kann in vier Teile untergliedert werden, von denen Bronisch schreibt, dass sie thematisch eigenständige Texte seien.[578] Zwar können diese vier Teile isoliert betrachtet werden – was vor allem deren wissenschaftliche Untersuchung vereinfacht – doch ist Bronischs Aussage dahingehend zu relativieren, dass, auch wenn sie sich nicht alle aufeinander zu beziehen scheinen, sie in Kombination doch einen den gesamten Text umfassenden Aussagegehalt haben. Der Gedanke, der diesem scheinbar zusammengesetzten Text zugrunde liegt, ist Hoffnung. Hierbei ist die Hoffnung auf ein baldiges Ende der arabischen Fremdherrschaft gemeint, die außerordentlich polemisch zum Ausdruck kommt. Wie sich zeigen wird, ist diese Chronik ein gegen die Fremdherrschaft gerichtetes Pamphlet, das sowohl nach Gründen für die Herrschaft der Araber über die Iberische Halbinsel sucht, als auch Anzeichen für deren Untergang sowie die aus christlicher Sicht falsche Natur ihrer Religion beschreibt. Die Verknüpfung der heterogenen Teile dieser Chronik ist also durchaus nicht willkürlich, sondern dient der Darstellung eines übergeordneten beziehungswei-

---

ChrAlb plädiert Deswarte, The Chronicle of Albelda (wie Anm. 440), S. 812. Siehe auch Solano Fernández-Sordo, La ideología (wie Anm. 75), S. 116 und 134. Ebenfalls für eine Selbstständigkeit der *ChrProph* spricht sich, basierend auf vor allem handschriftlichen Untersuchungen, R. Furtado, The *Chronica Prophetica* in Ms. Madrid, RAH Aem. 78, in: L. Cristante / V. Veronesi (Hrsg.), Forme di accesso al sapere in età tardoantica e altomedievale, Vol. VI (Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste, Biblioteca Statale, 24–25 settembre 2015) (Polymnia, Studi di filologia classica 19), Triest 2016, S. 75–100, insbesondere S. 77–80 aus. Zuletzt hat wieder Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 212–215 und 239–241, vehement die Zugehörigkeit der *ChrProph* zur *ChrAlb* betont. Jüngst war es allerdings V. M. Aguirre Cano, La construcción de la realeza astur. Poder, territorio y comunicación en la Alta Edad Media (Colección Historia 136), Santander 2018, S. 282, der die *ChrProph* als „otro de los textos producidos en época muy cercana […]" bezeichnet und somit ihre Selbstständigkeit suggeriert hat. Da die *ChrProph* allerdings stilistisch enorm von der *ChrAlb* abweicht und der Bezug zur Bibel in der *ChrProph* ungleich höher als in allen (sonstigen) Teilen der *ChrAlb* ist, halte ich dafür, Erstere als ein separates Werk anzusehen, das in allen handschriftlichen Überlieferungen, mit Ausnahme einer, nach Ermessen der Kompilatoren der *ChrAlb* angefügt wurde. Die möglichen Gründe für dieses Anfügen werden in einem folgenden Kapitel über die Interaktion der Asturischen Chroniken von mir erörtert. Es sei noch erwähnt, dass der enzyklopädische Charakter der *ChrAlb* die Vermutung zulässt, dass es sich dabei ohnehin um eine Kollektion verschiedenster Teile handelt und somit die separat geschriebene *ChrProph* lediglich dieser Wissenssammlung zugeordnet wurde. Vgl. Furtado, The *Chronica Prophetica* (wie oben), S. 78. Siehe auch Furtado, Reassessing Spanish Chronicle Writing (wie Anm. 114), S. 185.

[578] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 145. Siehe auch J. V. Tolan, Saracens. Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002, S. 98, der von einem „hodgepodge of prophecy, narrative history, and regnal lists of Spanish Muslim rulers" schreibt. Eine knappe Zusammenfassung einzelner Passagen der *ChrProph* bietet auch Vázquez de Parga, La Biblia en el Reino astur-leones (wie Anm. 18), S. 274–277.

se durch sie alle ausgedrückten Gedankens, der sowohl politischer als auch religiöser Natur ist.

Die Benennung des Textes als „prophetisch“ rührt daher, dass er das baldige Ende der Sarazenenherrschaft vorhersagt.[579] Zugleich ist der stete Bezug zum Propheten Ezechiel ein weiteres Argument für die Namensgebung. Mit ihrem durchaus eschatologischen Charakter und ihrer Zukunftsorientierung ist die *Prophetische Chronik* keine Chronik in Reinform. Zudem beinhaltet sie eine Vita des Propheten Mohammed, welche noch behandelt werden wird.

Das Interesse für die baldige Zukunft und die damit einhergehende Spekulation über kommende Umbrüche taucht kurze Zeit vor der *Prophetischen Chronik* schon einmal auf der Iberischen Halbinsel auf. Zum Korpus des ‚Codex de Roda‘ gehören einige „vergessene“ Texte, die sich mit vielseitigen Themen befassen. Einer dieser Texte ist die 876 entstandene, kleine Schrift ‚De fine mundi‘.[580] In ihr finden sich Berechnungen hinsichtlich des Endes des sechsten Weltalters, welches 25 Jahre nach der Abfassung des Werkes eintreten werde.[581] Mit dem Jahr 900 ende somit das sechste Weltalter.[582] Die Berechnungen ähneln denen der *Mozarabischen Chronik*.[583] Im Anschluss an diese komputistischen Ausführungen liefert ‚De fine mundi‘ mittels einiger Bibelzitate Gründe für die Unmöglichkeit, der Mensch könne wissen, wann das Weltende und die Wiederkunft Christi anbreche.[584] Als Anlass für die Verfassung dieser kleinen Schrift sieht Juan Gil die Tatsache, dass im Jahre 800 das in vielen Schriften heraufbeschworene Weltende oder zumindest die Zeitenwende für die Christen der Iberischen Halbinsel nicht eingetreten ist. Daher ergaben sich neue Berechnungen, die diesmal den Epochenumbruch auf das Jahr 900 datierten.[585] Im Geiste dieser Erwartung eines Umbruchs könnte auch die nur sieben Jahre später entstandene

---

579 Die Namensgebung geht zurück auf Gómez-Moreno, Las primeras crónicas (wie Anm. 571), S. 575 f.; vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 90. Ferner Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 40.

580 *De fine mundi*, in: J. Gil (Hrsg.), Textos olvidados del Codice de Roda, in: Habis 2 (1971), S. 170 f.

581 Ebd., S. 170 f.: *aduentum Domini usque in era DCCCCXIIII* […] *sunt anni DCCCLXXVI, et a primo homine Adam usque ad Xpm fuerunt anni VLXXXXVIIII. Conputa ergo de Adam usque in era DCCCCXIIII, et inuenies annos VDCCCCLXXV. Supersunt anni sexto miliario XXV.*

582 Ebd., S. 171: *Finiuit sexta etas in era DCCCCXXXVIII.* Vgl. Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 48.

583 S. o., S. 70–78. Es ist zudem sehr wahrscheinlich, dass der Chronist Kenntnis über den Inhalt der *Mozarabischen Chronik* hatte. Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 199. Siehe ferner P. Henriet, L’espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IXe–XIIIe siècle), in: Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales 15 (2003), S. 81–127, hier S. 91 f., der einen Zusammenhang zwischen Beatus von Liébana und ‚De fine mundi‘ herstellt.

584 Vgl. *De fine mundi* (wie Anm. 580), S. 170.

585 Vgl. J. Gil, Textos olvidados del Codice de Roda, in: Habis 2 (1971), S. 165–178, hier S. 172.

Prophetische Chronik geschrieben worden sein. Möglicherweise hatte ‚De fine mundi' eine inspirierende Wirkung auf sie.[586]

Weitere die *Prophetische Chronik* beeinflussende Texte stammten mit Sicherheit aus mozarabischem und arabischem Umfeld, doch sind auch mögliche Inspirationen aus westgotischer Zeit, aus dem Norden der Iberischen Halbinsel und aus der Apokalypse des Pseudo-Methodius, zu der zahlreiche Parallelen existieren, nicht von der Hand zu weisen.[587] Eine genauere Untersuchung der eingeflossenen Texte ergibt sich im Verlauf des Kapitels jeweils anhand entsprechender inhaltlicher Gegenüberstellungen.

Ezechiel als Basis des Textes

Die Chronik beginnt mit der Ankündigung eines Ezechiel-Zitates, welches der Autor einem *liber pariticinus* entnommen haben will.[588] Yves Bonnaz vertritt den Standpunkt, dass dieses Schriftstück nie existiert habe.[589] Wie dem auch sei, die darauffolgende Passage ist kein reines Zitat aus dem Buch Ezechiel. Der Text wurde in vielerlei Hinsicht variiert, wodurch der Absicht des Autors, eine Parallele zwischen der Situation der iberischen Christenheit und dem alttestamentlichen Volk Gottes herzustellen, genüge getan wurde. Neben dem Buch Ezechiel finden sich in diesem ersten Abschnitt der *Prophetischen Chronik* also auch Bezugnahmen zu anderen biblischen Texten. Das vermeintliche Ezechiel-Zitat setzt wie folgt an: *Factum est uerbum Domini ad Ezechiel dicens. Fili hominis, pone faciem tuam contra Ismael et loquere ad eos dicens* […].[590] Die entsprechende Passage im Buch Ezechiel lautet: *Et factus est sermo Domini ad me dicens. Fili hominis pone faciem tuam contra Gog terram Magog* […] *et vaticinare de eo* […].[591] Der Autor der Chronik hat hier das apokalyptische Volk Gog, wel-

---

[586] Vgl. J. Gil, Judíos y Cristianos en Hispania (s. VIII y IX), in: Hispania Sacra 31 (1978–79), S. 9–88, hier S. 72.
[587] Siehe ebd., S. 68–76. Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 145. Siehe auch A. P. Bronisch, El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana, in: Norba. Revista de Historia 19 (2006), S. 9–42, hier S. 40. Ferner L. Vázquez de Parga, Algunas notas sobre el Pseudo Metodio y España, in: Habis 2 (1971), S. 143–164, hier S. 153. Die Parallelen zu Pseudo-Methodius werden im folgenden Kapitel untersucht.
[588] *ChrProph*, Abs. 1, S. 2: *Incipit dicta de Ezecielis profete quod inuenimus in libro pariticino.*
[589] Vgl. Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 60. Auch die anderen Editoren des Textes können dieses Buch nicht identifizieren. Vgl. Gómez-Moreno, Las primeras crónicas (wie Anm. 571), S. 622, Anm. 1. Ferner Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 185, Anm. XVIII, 8. Ebenso Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 480. Ebd. ediert Gil den Namen des ominösen Buches allerdings als „*liber Panticino*".
[590] *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.
[591] Ez 38,1 f.

ches im ursprünglichen Bibelzitat vorkommt, durch den Namen Ismael ersetzt.[592] Ismael kommt allerdings nirgends im Buch Ezechiel vor.[593] Gog hingegen wird in den Ezechiel-Kapiteln 38 und 39 thematisiert, die auch merklich für das Zitat herangezogen wurden.[594] Der folgende Drohspruch Gottes wird auf diese Weise an die Fremdherrscher adressiert, die man, wie sich auch bei dieser Chronik zeigen wird, als Nachfahren Ismaels identifizierte. *Fortissimum gentibus dedi te, multiplicaui te, corroboraui te et posua in dextera tua gladium et in sinistra tua sagittas ut conteras gentes; et sternuntur ante faciem tuam sicut stipula ante faciem ignis. Et ingredieris terram Gogi pede plano, et concides Gog gladio tuo, et pones pedem in ceruicem eius, et faciens eos tibi seruos tributatorios.*[595] Dies seien also die Worte, die Gott, vermittelt über einen Propheten, an (das Volk) Ismael richtet. Ergo wird deutlich: die Ismaeliten haben ihre Macht durch Gott erhalten, Gott habe ihnen das Schwert und die Pfeile vermittelt, mit denen sie in der Lage waren, das Volk Gog – was hier, wie noch näher zu beleuchten ist, die Westgoten meint – zu unterwerfen und tributpflichtig zu machen.[596]

Tatsächlich zeigen sich in dieser Passage zahlreiche Übereinstimmungen mit Ezechiel. Es wirkt, als versuche der Autor der Chronik den Stil dieses alttestamentlichen Buches zu kopieren. Die Anrufung des Vermittlers als *filius hominis* ist wohl das deutlichste Zeichen dafür. Die textlichen Kongruenzen mit Ezechiel sind allerdings nicht die einzigen Parallelen zur Bibel: Dass Gott das Volk der Ismaeliten mehrte respektive mehren werde – […] *multiplicaui te* […][597] – findet sich schon im Buch Genesis in der Geschichte über Abraham und dessen Sohn Ismael: *et rursum multiplicans inquit multiplicabo semen tuum et non numerabitur prae multitudine.*[598] Die Grundlage für die textliche Darstellung kann somit nicht allein im Buch Ezechiel gesucht werden. Darüber hinaus finden sich ähnliche Darstellungsweisen bereits bei Isidor.[599]

Die symbolischen Waffen, die Gott im darauffolgenden Satz in die Hände der Ismaeliten gelegt habe, finden sich zumindest inhaltlich bei Ezechiel wie-

---

592 Fälschlicherweise schreibt Tolan, Saracens (wie Anm. 578), S. 98, dass der Chronist „Israel“ mit „Ismael“ ausgetauscht hätte. Sowohl der Vergleich der Zitate als auch der Sinngehalt der Chronik widersprechen dieser Aussage.

593 Neben der Abraham-Geschichte im Buch Genesis ist Ismael auch Thema in: 2 Kge 25,23; 25,25; 1 Chr 1,28; 8,38; 2 Chr 23,1; Es 10,22; Jer 40,8–41,18.

594 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 145; siehe auch Vázquez de Parga, Algunas notas (wie Anm. 587), S. 153.

595 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.

596 Dieses Motiv der „Instrumentalisierung“ des Feindes ist in Ez wie in der *ChrProph* dasselbe. Die Ismaeliten in der Chronik sind ein Instrument Gottes, werden allerdings geschlagen. Ebenso ist es mit dem Volk Gog in Ez. Vgl. A. Klein, Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39 (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 391), Berlin / New York 2008, S. 139.

597 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.

598 Gen 16,10.

599 Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 6 f.

der. In der Chronik heißt es: *Et posua in dextera tua gladium et in sinistra tua sagittas ut conteras gentes* […].[600] In Ezechiel 38 wird geschildert, dass im Heer von Gog alle mit einem Schwert bewaffnet seien: […] *universos multitudinem magnam hastam et clypeum arripientium et gladium*.[601] Die Pfeile, welche laut der *Prophetischen Chronik* ebenfalls zur Bewaffnung der Ismaeliten gehören – […] *et in sinistra tua sagittas* […][602] – finden sich auch bei der Bewaffnung Gogs im Buch Ezechiel, wenngleich sie in der Bibel aus der rechten Hand fallen, weil die linke bereits einen Bogen hält: *et percutiam arcum tuum in manu sinistra tua et sagittas tuas de manu dextera tua deiciam*.[603] Die Rolle des apokalyptischen Volkes Gog, welches von Gott als strafende Instanz gegen Israel eingesetzt worden ist, übernimmt also in der *Prophetischen Chronik* (das Volk) Ismael.

Die nun folgende Androhung […] *et sternuntur ante faciem tuam sicut stipula ante faciem ignis*[604] könnte durchaus einer anderen Bibelstelle entnommen sein. In Ezechiel ist sie nicht vorzufinden. Vergleichbare Passagen finden sich im Buch Jesaja, zum einen an die moralische Forderung der Gottgefälligkeit geknüpft: *propter hoc sicut devorat stipulam lingua ignis et calor flammae exurit sic radix eorum quasi favilla erit et germen eorum ut pulvis ascendet abiecerunt enim legem Domini exercituum et eloquium Sancti Israhel blasphemaverunt*,[605] zum anderen bei der Prophezeiung des Sturzes von Babel, also der Feinde Israels: *ecce facti sunt quasi stipula ignis conbusit*.[606] Hinter dem ersten Zitat, Jesaja 5,24, steckt die Prophezeiung der Strafe Gottes dafür, dass man sich gegen sein Gesetz erhoben und das auserwählte Volk gelästert habe. Dieser Gedanke ist bereits, wenngleich nicht so offensichtlich, bei der Analyse der *Mozarabischen Chronik* aufgefallen: Auf Sünde – und Abkehr von Gottes Gesetz ist nichts anderes – folgt Gottes Strafe. Im zweiten hier angeführten Jesaja-Zitat findet sich die Vorhersehung, dass die Feinde des auserwählten Volkes chancenlos den Zorn Gottes erfahren werden. Selbstverständlich kann nicht mit Gewissheit gesagt werden, welcher der beiden Verse hierfür herangezogen wurde. Für beide gilt jedoch, dass ihr Zweck nicht der geschichtlichen Rückschau entspricht, son-

---

600 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.

601 Ez 38,4. Möglicherweise könnte der Autor der *ChrProph* auch von 2 Mak 15,15 f. beeinflusst worden sein: *extendisse autem Hieremiam dexteram et dedisse Iudae gladium aureum dicentem* [16] *accipe sanctum gladium munus a Deo quo deicies adversarios populi mei Israhel*, doch ist die Nutzung einer Ezechiel-Passage in diesem Zusammenhang weitaus wahrscheinlicher. Das Schwert erscheint bereits in Ez 6,3 als Züchtigungsmittel. Vgl. M. Lurker, s. v. Schwert, in: Ders., Wörterbuch der Symbolik (wie Anm. 291), S. 659 f., hier S. 660.

602 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.

603 Ez 39,3.

604 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.

605 Jes 5,24.

606 Jes 47,14.

dern als Teil einer Prophezeiung eine moralische Warnung beziehungsweise Forderung formuliert.[607]

Es bleiben zwei weitere potenzielle Inspirationsquellen für diesen Satz zu nennen: Auflehnung gegen Gott zieht im Buch Nahum ebenfalls eine Strafe nach sich, die mit der Metapher verbrennender Dornen wiedergegeben wird.[608] Auch in Joël findet sich eine verheerende Rache Gottes, die sich der gleichen Figur bedient.[609] Letztlich weist Juan Gil noch auf die Möglichkeit einer Bezugnahme zum Buch Exodus hin.[610]

Der aus dem obigen Chronik-Zitat noch übrige Satz ist lediglich zu Beginn sinngemäß Ezechiel entnommen. In der Chronik heißt es *Et ingredieris terram Gogi pede plano* […],[611] während wir bei Ezechiel lesen, dass Gog gegen das Volk Israel ziehen werde,[612] marschiert in der *Prophetischen Chronik* Ismael in das Gebiet Gogs, also der Goten. Warum der Autor Gog mit den Goten gleichsetzt, begründet er an späterer Stelle selbst.

Der erste Absatz der *Prophetischen Chronik* schließt mit folgenden Sätzen: *Verumtamen, quia dereliquisti Dominum Deum tuum, circumagam te, et derelinquam te, et tradam te in manu Gog, et finibus Libyae peries, tu et omnia agmina tua, in gladio eius. Sicut fecisti Gog, sic faciet tibi. Postquam possideris eos seruitio CLXX tempora, reddet tibi uicem qualem tu fecisti ei.*[613] Der erste Satz dieses zweiten Zitats der Chronik scheint bei allen möglichen weiteren Einflüssen insgesamt durch Ezechiel 38 und 39 inspiriert zu sein. Speziell die Passage […] *circumagam te, et* […] *tu et omnia agmina tua, in gladio eius* des soeben zitierten Absatzes scheint die Ezechiel-Passagen *et circumagam te* […][614] und *super montes Israhel cades tu et omnia agmina tua* […][615] zum Vorbild zu haben. Diese Passage markiert eine Wende. Zwar wurde Gog durch Ismael bestraft, doch nun richtet sich eine Strafe gegen Ismael. Die Drohung ist nun gegen Ismael gerichtet: Er beziehungsweise sein Volk habe sich von Gott abgewandt und deswegen werde Gott gegen Ismael vorgehen, sein Volk niederreißen und Gog über sie siegen lassen. Die göttliche Strafe, die einst Gog – also die Goten – über sich ergehen lassen musste, widerfährt nun (dem Volk) Ismael beziehungsweise, was

---

607 Der Verdacht erhärtet sich, dass einige der zu untersuchenden Texte auch eine moralische Tragweite haben. Die Funktionsweise der ihnen z. T. inhärenten Moral und ihre Verbindung zur biblischen Moral wird in einem Extrakapitel beleuchtet werden.

608 Nah 1,10: *quia sicut spinae se invicem conplectuntur sic convivium eorum pariter potantium consumentur quasi stipula ariditate plena*.

609 Joël 2,5: *sicut sonitus quadrigarum super capita montium exilient sicut sonitus flammae ignis devorantis stipulam velut populus fortis praeparatus ad proelium*.

610 Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 480, 515. Ex 15,7: *et in multitudine gloriae tuae deposuisti adversarios meos misisti iram tuam quae devoravit eos ut stipulam*.

611 Ebd.

612 Vgl. Ez 38,16.

613 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.

614 Ez 38,4.

615 Ez 39,4.

die Ismaeliten den Goten angetan haben, erfahren sie nun am eigenen Leibe. Dies ist kein seltenes Moralprinzip des Alten Testaments: Gott vergilt Gleiches mit Gleichem. Der Gott des Alten Testaments ist ein Rachegott.[616] Die Handmetapher rekurriert ebenfalls auf das Alte Testament. Den Händen eines feindlichen Volkes überlassen werden, ist eine Formulierung, die sich in Ezechiel,[617] aber auch im Buch Jeremias findet, wo es stets die Strafe für das Volk Israel ist, den Händen Babylons beziehungsweise der Chaldäer überlassen zu werden.[618]

Ezechiel und 170 Jahre Fremdherrschaft

Der erste Abschnitt der *Prophetischen Chronik* endet mit dem Hinweis, die Unterdrückung Gogs, also der Goten, durch Ismael sei auf 170 Zeiten, also Jahre, begrenzt.[619] Auch in diesem Punkt ist die Chronik prophetischer Natur. Die Aussage der Begrenztheit der ismaelitischen Fremdherrschaft auf 170 Jahre wiederholt sich innerhalb der Chronik noch drei weitere Male.[620]

In allen Redaktionen mit Ausnahme des ‚Codex de Roda'[621] folgt dem abgewandelten Ezechiel-Zitat eine Interpretation desselben, welche später noch untersucht werden wird. Zunächst sei hier allerdings das Augenmerk auf die 170 Jahre gerichtet, über die sich die Forschung bislang nicht klar ist, warum ausgerechnet diese Anzahl an Jahren zu verstreichen hatte, bis das Ende der Sarazenenherrschaft eintreten würde.[622] Mit welcher Begründung wählt der Autor ausgerechnet diese Dauer für die Unterdrückung der Goten? Die Zahl kommt als

---

616 Prominente Belege sind die biblischen Geschichten von der Sintflut, von Sodom und Gomorra oder der grundsätzliche Aussagegehalt des Buches Ezechiel wie auch bspw. von Amos und zahlreiche Episoden mehr. Gottes Rache als Konsequenz aus sündhaftem Verhalten wird unmissverständlich in Jes 59,15–21 formuliert.

617 Ez 23,28: *quia haec dicit Dominus Deus ecce ego tradam te in manu eorum quos odisti in manu de quibus satiata est anima tua*.

618 Jer 22,25: *et dabo te in manu quaerentium animam tuam et in manu quorum tu formidas faciem et in manu Nabuchodonosor regis Babylonis et in manu Chaldeorum*; Jer 34,21: *et Sedeciam regem Iuda et principes eius dabo in manu inimicorum suorum et in manu quaerentium animam eorum et in manu exercituum regis Babylonis qui recesserunt a vobis*; siehe auch Jer 38,18; Jer 44,30; zudem Jer 46,26: *et dabo eos in manu quaerentium animam eorum et in manu Nabuchodonosor regis Babylonis et in manu servorum eius et post haec habitabitur sicut diebus pristinis ait Dominus*.

619 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2: *Postquam possideris eos seruitio CLXX tempora, reddet tibi uicem qualem tu fecisti ei*.

620 Vgl. *ChrProph*, Abs. 2,1, S. 3; Abs. 2,2, S. 3; Abs. 8, S. 9.

621 Hier wird eine kurze genealogische Passage eingefügt, die auf die drei Söhne Noahs und deren Nachfolger rekurriert. Vgl. *ChrProph*, S. 2, Anm. 1. Siehe auch *ChrAlb*, Kap. XVIII, Abs. 8a, S. 481. Ferner Matr. RAH cod. 78, fol. 186r. Am Ende des Kapitels und in der Untersuchung der Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen im Synthese-Teil der vorliegenden Arbeit kommt diese Passage nochmals zur Sprache.

622 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 148. Siehe auch Gil, Judíos y Cristianos (wie Anm. 586), S. 64–76.

solche in der Bibel nicht vor,[623] dennoch ist sie Teil des vermeintlichen Ezechiel-Zitates, das der Chronist anführt; er legt die Zahl explizit in des Propheten Mund: *Postquam possideris eos seruitio CLXX tempora* […][624] und erneut in einem weiteren Zitat, welches er Ezechiel zuspricht: *Quod uero idem propheta ad Ismael dicit:* […] *Postquam afflixeris eos CLXX tempora, reddet tibi retributionem quam tu dedisti ei.*[625] Dass es sich dabei um eine gewisse Teleologie, eine Endzeiterwartung handelt, ist unbestritten. Unklar ist allerdings, wie der Autor ausgerechnet auf diese Anzahl kommt.

In zwei Redaktionen[626] wird darauf hingewiesen, dass die 170 Jahre im 17. Jahr der Herrschaft König Alfons' III. vorüber sein werden. Dies wird mithilfe des Zeitpunkts, der für den Beginn der Sarazenenherrschaft gehalten wird, hergeleitet: *Fuit quoque Sarrazenorum in Spania ingressio die III id*[*e*]*s n*[*ovem*] *br*[*i*]*s era DCCLII regnante in gotis Ruderico anno regni su(i) tertio. Vt autem illorum certius ingressus ueniremus quia sciunt o͡ m*[*ne*]*s quod tertio anno regni Ruderici ingressi sunt. Vt sciamus quota era fuit, requisibimus cronica Gotorum ubi dicit unctus est in regno Vitiza die XVIII k*[*a*]*l*[*en*]*d*[*i*]*s d*[*e*]*c*[*em*]*br*[*i*]*s era DCCCLII quod sunt odie centum septuaginta in era DCCCXXI regnante principe Adefonso anno regni sui XVII in Obeto.*[627] Man könnte sich fragen, ob in den 17 Jahren nicht eine gewisse biblische Symbolik steckt. Doch finden sich in der Bibel keine typologisch passenden Aussagen.[628] Die Aussage, dass im Entstehungsjahr der Chronik, 883, Alfons III. sich in seinem 17. Herrschaftsjahr befand, ist allerdings korrekt.[629]

In diesem letzten Zitat datiert der Chronist das Ende der Herrschaft des letzten Westgotenkönigs auf den Tag genau 170 Jahre vor dem vermeintlichen Ende der Fremdherrschaft. Diese falsche Datierung, welche die Invasion der

---

623 Vgl. Zahlen der Bibel, in: www.zeitundzahl.de/Download/Zahlen/Bedeutung_der_Zahlen2.pdf (Stand: 23.03.2016), S. 250.

624 *ChrProph*, Abs. 1, S. 2.

625 *ChrProph*, Abs. 2,1, S. 3.

626 Es handelt sich um die Codices Matr., RAH cod. 78, und Matr., BN 8831. Siehe hierzu Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 187 (resp. S. 151).

627 *ChrProph*, S. 3, Anm. 2,1; siehe auch *ChrAlb*, Kap. XIX, Abs. 1a, S. 482 f. Alle in eckigen Klammern befindlichen Buchstaben hat der Verfasser eingefügt. Es sei angemerkt, dass es sich bei diesem Zitat um eine falsche Datierung handelt, die gegen Ende des neunten Jahrhunderts allerdings üblich wird. Noch 812 ging man vom Fall des Westgotenreiches im Jahre 711 aus; in den 880er-Jahren wird in den Chroniken stets das Jahr 714 genannt. Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 211–213.

628 Vgl. Gen 47,28, wo Jakob nach 17 Jahren in der Wüste stirbt, 1 Kge 14,21, wo Rehabeam 17 Jahre regiert, sein Volk aber nicht gottgefällig lebt, und 2 Kge 13,1, wo Joahas' 17 Regierungsjahre erwähnt werden. Keine dieser Passagen kann als typologische Vorankündigung für Alfons III. und die mit ihm einhergehende Prophetie aus der *ChrProph* identifiziert werden.

629 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 145.

Araber um drei Jahre verspätet stattfinden lässt, was auf dem Argument beruht, Roderich habe drei Jahre regiert,[630] ermöglicht es, die 170 Jahre rückblickend auf ein historisches Ereignis zurückzuführen. 170 Jahre nach diesem Ereignis werde also das 17. Regierungsjahr Alfons' III. anbrechen und das Joch der Fremdherrschaft aufgehoben.

Bronisch vertritt, unter Berufung auf Yves Bonnaz, die Auffassung, dass die 170 Jahre an die 70 Jahre der Babylonischen Gefangenschaft erinnern, die auch durch Jeremias angekündigt worden sei.[631] Dieselbe Vermutung formuliert auch Deswarte.[632] Durchaus ist der Zustand der Christen der Iberischen Halbinsel des neunten Jahrhunderts im Sinne der hier untersuchten Typologie mit dem Exil der Israeliten vergleichbar und Bronisch erkennt auch, dass die sich als Goten verstehenden Asturier eine Selbstidentifikation mit dem Volk Israel vollzogen.[633] Allerdings finden sich keine konkreten Anzeichen für einen Bezug auf die biblische Episode der Babylonischen Gefangenschaft innerhalb der *Prophetischen Chronik*. Es gibt keine Aussage, keine Paraphrase oder sonstige biblische Bezugnahme des Chronisten, die eine zweifelsfreie Verknüpfung zu dieser biblischen Episode zulässt.

Man könnte entgegen aller Suche nach Zahlensymbolik auch sagen: der Autor ersehnte schlichtweg ein baldiges Ende der Fremdherrschaft und die 170 Jahre haben keine spezielle Bedeutung bis auf diese Hoffnung.[634] Nun wäre eine solche Begründung aber erstens unbefriedigend und zweitens bleibt die Frage, warum der Autor diese Zahl explizit in einen biblischen Zusammenhang legt,

---

[630] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 152, Anm. 89. Ferner ebd., S. CLI. Siehe auch Gil, Judíos y Cristianos (wie Anm. 586), S. 66. Ferner Casariego, Historias asturianas (wie Anm. 31), S. 26.

[631] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 154. Siehe auch Jer 25,11 f.: *et erit universa terra eius in solitudinem et in stuporem et servient omnes gentes istae regi Babylonis septuaginta annis* [12] *cumque impleti fuerint anni septuaginta visitabo super regem Babylonis et super gentem illam dicit Dominus iniquitatem eorum et super terram Chaldeorum et ponam illam in solitudines sempiternas*.

[632] Vgl. Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 150.

[633] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 154.

[634] Ein mögliches Argument dafür könnte Jan Assmann in Bezug auf die „Mnemotechnik" der Juden in ihren geschichtsrelevanten Schriften liefern, in denen sich genau diese Darstellungsweise findet: „Das besondere und ‚artifizielle' dieser Erinnerungskunst liegt darin, daß sie eine Erinnerung festhält, die in den Bezugsrahmen der jeweiligen Wirklichkeit nicht nur keine Bestätigung findet, sondern zu ihr in krassestem Widerspruch steht: die Wüste im Gegensatz zum Gelobten Land, Jerusalem im Gegensatz zu Babylon. Mit Hilfe dieser Mnemotechnik haben die Juden es verstanden, über fast zweitausend Jahre hinweg, in alle Weltgegenden verstreut, die Erinnerung an ein Land und an eine Lebensform, die zu ihrer jeweiligen Gegenwart in schärfstem Widerspruch standen, als Hoffnung lebendig zu erhalten: ‚Dieses Jahr Knechte, *nächstes Jahr* [Hervorhebung durch d. Verf.] Freie, dieses Jahr hier, *nächstes Jahr* [Hervorhebung durch d. Verf.] in Jerusalem'", in: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2005, S. 227.

und warum er diese Festlegung obendrein viermal erwähnt – als wolle er sie betonen. Was allerdings – zumindest in geringem Maße – für die These der Hoffnung auf ein baldiges Ende, losgelöst von jedweder Zahlensymbolik, spricht, ist die Tatsache, dass eine Redaktion aus dem zehnten Jahrhundert die Dauer der Fremdherrschaft verändert. Offensichtlich mit der simplen Erkenntnis begründet, dass die 170 Jahre längst vorüber sind, hat der Kopist des zehnten Jahrhunderts die Dauer der Fremdherrschaft auf 270 Jahre aufgestockt.[635] Diese Korrektur könnte dafür sprechen, dass vielmehr die Hoffnung auf ein baldiges Ende als eine konkrete, symbolhafte Zahl ausschlaggebend war.[636] Dann aber stellt sich wiederum die Frage, warum es ausgerechnet *genau* 100 Jahre waren, die der Kopist dazu addiert hat.

Die militärischen Umstände der Gegenwart des Autors könnten ebenfalls die Hoffnung bestärkt haben, dass in naher Zukunft der Fremdherrschaft ein Ende gesetzt werde. Ein von König Alfons III. aufgestocktes Heer und die damit mögliche Offensive gegen die 882 und 883 wohl uneinigen sarazenischen Parteien im Süden der Halbinsel konnten bei dem Chronisten bekannt gewesen sein und die Hoffnung auf die Zerschlagung der Feinde in naher Zukunft unterstützen.[637] Doch auch wenn man diesen Umstand als Impulsgeber anerkennt, rechtfertigt dies noch immer nicht die viermalige Betonung der 170 Jahre und deren Verortung innerhalb eines vermeintlich biblischen Zitates.

Eine alternative Option könnte die Zahlenästhetik sein. Bei den Überlegungen zum Anbruch der Endzeit in der *Mozarabischen Chronik* wurde bereits festgestellt, dass die „Schönheit" einer Zahl durchaus als Argument herangezogen wurde, als man Christi Geburt aus eben diesen ästhetischen Gründen ins Jahr 5200 nach Adam legte.[638] War die 170 möglicherweise eine Zahl, die diese

---

635 *ChrProph*, S. 2, Anm. 1: [...] *incipiunt centesignum septuagesimum et de predicatione iniquissimi Mahomat in Africa sunt CCLXX in era que nunc discurrit DCCCCXXI.* Dem folgt in besagter Handschrift, hier zitiert nach *ChrAlb*, Kap. XVIII, Abs. 7a, S. 480: *Quod Sarrazeni Spaniam intrauerant usque presentem era TXIIIIª fiunt CCLXII et de Mahomat nequissima profeta usque presentem eram TXIII fiunt anni CCCLXIII.* Es handelt sich konkret um die Handschrift des ‚Codex Albeldensis' von 976. Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 217–219. Siehe auch J.-L. Martín Rodríguez, Reconquista y cruzada, in: Studia Zamorensia 3 (1996), S. 215–241, hier S. 222, Anm. 30. Vgl. Gil, Judíos y Cristianos (wie Anm. 586), S. 70 f., 75; ferner Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 222.

636 Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 218.

637 Vgl. Gómez-Moreno, Las primeras crónicas (wie Anm. 571), S. 572–574. Ferner Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 216 f. Dass diese militärischen Operationen auch erfolgreich waren, macht die gelungene Überführung der Reliquien von Eulogius und Leokritia nach Oviedo in den Jahren 883 und 884 deutlich. Vgl. K. Herbers, Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptualisierung und Wahrnehmung, in: Historische Zeitschrift 301 (2015), S. 1–30, hier S. 23. Siehe auch Henriet, L'espace et le temps (wie Anm. 583), S. 84.

638 Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 211.

ästhetischen Aspekte erfüllte? Doch auch dann ist die Festlegung, dass dies gerade mal ein Jahr nach Abfassung der Chronik eintreten werde, eine sehr gewagte Vorhersage. Ferner möchte man annehmen, dass die 200 eine weitaus ästhetischere Zahl sei. Lag diese dann mit immerhin 30 oder 31 Jahren möglicherweise wieder zu weit in der Zukunft?

Auf der Suche nach beeinflussenden Schriften, die eine Grundlage der 170 Jahre bieten könnten, hat bereits Juan Gil festgestellt, dass westliche Schriften zwar strukturell ähnliche Modelle aufzeigen, die Zahl 170 dabei jedoch keine Verwendung findet. Hingegen könnten östliche Quellen Anhaltspunkte liefern.[639] Er verweist auf die ‚Disputatio adversus Iudae' des Anastasios Sinaites, in der den Juden gedroht wird, dass sie *nicht nur 170 Jahre* – was hier auf jüdische Vorstellungen zu rekurrieren scheint – gedemütigt werden, denn sie haben gegen Christus gesündigt: *Patres enim vestri vitulum fingentes, in multis legem violantes, auream imaginem adorantes, filies et filias suas diabolo immolantes, centum et septuaginta annis in Babylone Persidis edocti, revocati sunt; vos in Christum peccantes, non solum centum et septuaginta annis, sed usque ad consummationem saeculi abjecti eritis*.[640] Zugleich fiel Gil auf, dass der jüdische Gelehrte Abraham bar Chija – wenngleich im zwölften Jahrhundert, aber dennoch, wie anzunehmen ist, mit der Tradition der jüdischen Apokalyptik vertraut – die im Buch Daniel erwähnten 1290 Tage[641] in Jahre überträgt und in drei Perioden, zu zweimal 560 und einmal 170 Jahren aufschlüsselte.[642] Allerdings wäre dies die einzige Verbindung der *Prophetischen Chronik* und auch der *Chronica Albeldensis* zum Buch Daniel. Der Grundgedanke der *Prophetischen Chronik*, die Befreiung vom Sarazenenjoch in absehbarer Zeit, wird nie mit Daniel begründet oder in Verbindung gebracht. Ebenso finden sich ansonsten keinerlei Hinweise auf eine Orientierung am Buch Daniel.[643] Dass der Chronist Anastasios' Schrif-

---

639 Gil, Judíos y Cristianos (wie Anm. 586), S. 65: „Para los 170 años no encuentro apoyatura rezonable en los cómputos occidentales; pero, como siempre, *ex Oriente lux*." Siehe auch ebd., Anm. 168.

640 S. Anastasius Sinaita, Antiochenus Patriarcha, *Disputatio adversus Judaeos*, in: Migne, J.-P. (Hrsg.), S. P. N. Anastasii, cognomento Sinaitae, Patriarchae Antiocheni, Opera omnia (Patrologiae Graecae 89), Paris 1865, Sp. 1203–1282, hier Sp. 1238, Abs. D.

641 Vgl. Dan 12,11.

642 Vgl. Abraam bar Hiia, Llibre revelador. Meguillat Hamegallè, segons l'edició del text revisat i prologat pel Dr. Juli Guttmann, versió de l'Hebreu per J. Millàs i Vallicrosa (Biblioteca hebraico-catalana 1), Barcelona 1929, S. 3–252, hier S. 175–177. Siehe auch Gil, Judíos y Cristianos (wie Anm. 586), S. 65, Anm. 168. Der Verdacht auf jüdischen Einfluss bestärkt sich in Gils Formulierungen ebd., S. 71.

643 Vgl. Ringel, Beobachtungen (wie Anm. 572), S. 154 f. Einer Zuordnung von Gog zu den Goten und Magog zu den Muslimen, die zudem auf dem Buch Daniel basiere, wie beschrieben bei J. Jarrett, Before the Reconquista. Frontier Relations in Medieval Iberia, 718 to 1031, in: J. Muñoz-Basols / L. Lonsdale / M. Delgado (Hrsg.), The Routledge Companion to Iberian Studies, Abington / New York 2017, S. 27–40, hier S. 35, kann nicht zugestimmt werden.

ten kannte, ist spekulativ. Es gibt keine Gewissheit, dass die Zahl 170 dieser Herkunft entstammt.

Entgegen dieser Theorien kann eine Begründung herangezogen werden, die mit demjenigen Text zusammenhängt, auf den sich der Chronist von Anfang an bezieht – das Buch Ezechiel. Wie bereits dargelegt, begrenzt der Chronist die Fremdherrschaft auf 170 Jahre und basiert seine Ausführungen auf die Ezechiel-Kapitel 38 und 39. Ezechiel 38 – also genau die Passage, die dem Chronisten als Basis seines Textes diente – schildert die Kriegsvorbereitungen des Volkes Gog, dem prophezeit wird, dass es sich *wie eine Wolke* über das Land der Israeliten ausbreiten werde: *quasi nubes ut operias terram*.[644] Betrachtet man das hebräische Wort für „Wolke“, *‘ānān*, als Zahlencode im Sinne der Gematrie, also als Übersetzung der Buchstaben עָנָן in Zahlen, ergibt sich 70 + 50 + 50, ergo 170.[645] Die wolkenartige Ausbreitung der Invasoren kann also, zumindest vor dem Hintergrund des hebräischen Zahl-Wort-Verhältnisses, mit der Zahl 170 in Verbindung gebracht werden. Das *Wie* der Erscheinung des Gegners in Ezechiel könnte für den Chronisten, sofern er diesen Wissenshintergrund hatte, die Dauer der Fremdherrschaft vorgegeben haben. Kurz: Die Strafe Gottes in Ezechiel breitete sich wie eine Wolke aus, also wird die Strafe Gottes für die Goten 170 Jahre dauern. Voraussetzung dafür ist allerdings eine gewisse Kenntnis des Hebräischen seitens des Chronisten. Diese ist allerdings nicht abwegig, denn die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament fordert doch geradezu eine gewisse Erfahrung in der Sprache seiner ursprünglichen Abfassung. In mozarabisch geprägten Gegenden der Iberischen Halbinsel ist der Kontakt von Juden und Christen ebenfalls nicht unwahrscheinlich. Letztlich besteht auch hier keine Gewissheit, solange nicht bewiesen werden kann, dass der Chronist der hebräischen Zahlensymbolik mächtig war. Doch dass es gerade die von ihm herangezogenen Ezechiel-Passagen sind, welche die Wolkenmetapher hervorbringen und die er in seiner Variation mit den 170 Jahren anreichert, gibt dieser Theorie Auftrieb.

Identifikation mit alttestamentlichen Völkern

Der Autor der *Prophetischen Chronik* selbst geht von einer Gleichsetzung der Ethnonyme „Gog“ und „Goten“ aus und begründet dies so: *Gog quidem gens Gothorum est* […] *ita et pro omne genus Gothorum Gog nominatur. De cuius origine ueniunt inde et uocabulum traxerunt. Et quia Gothrum gens ex Magog uenit, adfirmat Chronica idem Gothorum cum dicit: „Gothorum antiquissimam esse gentem quorum origo a Magog filio Iaphet dicunt esse, et nominari a similitudine ultimae syllabae, id est Gog“*.[646] Dieselbe etymologische Begründung des Namens der Goten findet sich in Isidors Gotengeschichte sowie in dessen Ety-

---

[644] Ez 38,9 und nochmals Ez 38,16.

[645] Vgl. G. Ifrah, Universalgeschichte der Zahlen, Frankfurt am Main / New York 1991, S. 278 f., 327. Siehe auch Zahlen der Bibel (wie Anm. 623), S. 250.

[646] *ChrProph*, Abs. 2,1, S. 2.

mologien. Beeindruckend ist, dass Isidor selbst einen Querverweis auf den Propheten Ezechiel gibt, wenngleich er sich nicht auf diese Herkunft des Ethnonyms festzulegen scheint: *Gothorum antiquissimam esse gentem* [*certum est*]: *quorum originem quidam de Magog Iafeth filio suspicantur a similitudine ultimae syllabae; et magis de Ezechiele propheta id colligentes*.[647] Der letzte Satz sagt aus: Es hat also bereits vor Isidor Autoren gegeben, die mittels Ezechiel die Verbindung von den Goten zu Gog und Magog gezogen haben. Fündig wird man hier im vierten Jahrhundert bei Ambrosius. In seiner Schrift ‚De fide [ad Gratianum]' erklärt Ambrosius von Mailand, dass bereits Ezechiel künftige Verwüstungen Roms sowie die Gotenkriege vorhergesagt habe: *Namque et futuram nostri depopulationem et bella Gothorum Ezechiel illo iam tempore profetavit. Sic enim habes: „Propter hoc profetiza, fili hominis, et dic Gog: ‚Haec dicit | dominus: Non in die illa, cum constituetur habitare populus meus Istrahel in pace, surges? Et venies de loco tuo ab extremo quilone, et gentes tecum multae, sessores equorum omnes, congregatio multa et magna et virtus copiosa. Et ascendes ad populum meum Istrahel ut nubes operire terram in novissimis diebus,' et cetera"*.[648] Die Verknüpfung von Goten und Gog beziehungsweise von Goten und Ezechiel 38 f. geht ergo auf Ambrosius zurück, der zu dieser Erkenntnis sehr wahrscheinlich durch die Rückschau auf die Gotenkriege respektive die Schlacht von Adrianopel gelangte.[649] Ambrosius erwähnt auch bereits das Modell, in dem Gog – in dem Fall den negativ konnotierten Goten – das widerfahren werde, was sie ihrem Gegner angetan haben. Anschließend gibt Ambrosius auch den Untergang der Goten in Anlehnung an Ezechiel wieder, indem er auf das Grab der Goten rekurriert. *Gog iste Gothus est, quem iam videmus exisse, de quo promittitur nobis futura victoria dicente domino: „Et praebabunt eos, qui depraedati eos fuerant, et despoliabunt eos, qui sibi spolia detraxerant, dicit dominus. Eritque in die illa,*

---

647 Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum* (wie Anm. 129), Abs. 1, S. 268. Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 89, wo Isidor allerdings nicht auf Ezechiel verweist. Treffend heißt es bei W. Pohl / P. Dörler, Isidore and the *gens gothorum*, in: Antiquité Tardive. Antigüedad Tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tarda Antichità, Vol. 23, Isidore de Séville et son temps (2015), S. 133–141, hier S. 136: „Although many names come from ancient historiography or ethnography, the Old Testament provides the main conceptual tools for understanding the meaning of a world of *gentes*." Vgl. zu den folgenden Ausführungen über die Interpretationen spätantiker und frühmittelalterlicher Gelehrter zum Gotenbegriff Wolfram, Die Goten (wie Anm. 515), S. 39 f.

648 Ambrosius Mediolanensis, *De fide libri [ad Gratianum]. Liber Secundus*, in: C. Markschies (Hrsg.), Ambrosius von Mailand. De fide [ad Gratianum], Über den Glauben [an Gratian], Zweiter Teilband (Fontes Christiani 47,2), Turnhout 2005, S. 250–353, hier S. 346, Abs. 16.137.

649 Vgl. Wolfram, Die Goten (wie Anm. 515), S. 39. Ferner V. Wieser, Roms wilde Völker: Grenzüberschreitungen und Untergangsstimm(ung)en im letzten Jahrhundert des römischen Imperiums, in: W. Brandes / F. Schmieder / R. Voss (Hrsg.), Peoples of the Apocalypse. Eschatological Beliefs and Political Scenarios (Millenium-Studien 63), Berlin / Boston 2016, S. 23–50, hier S. 44. Siehe auch untenstehendes Zitat des Hieronymus.

dabo Gog – hoc est Gotis – locum nominatum, monumentum in Istrahel, multorum virorum congestum, qui supervenerunt ad mare; et per circuitum saepit os vallis et obruit illic Gog et totam multitudinem eius, et vocabitur Ge [sic] *‚poliandrum Gog', et obtruit eos dominus Istrahel* […]*".*[650] Die entsprechende Ezechiel-Passage lautet: *et erit in die illa dabo Gog locum nominatum sepulchrum in Israhel vallem Viatorum ad orientem maris quae obstupescere facit praetereuntes et sepelient ibi Gog et omnem multitudinem eius et vocabitur vallis Multitudinis Gog.*[651] Gleichwohl muss hier erwähnt werden, dass sich nahezu zeitgleich Hieronymus gegen diese These des Ambrosius aussprach, da seiner Meinung nach die Goten als „Geten" und nicht als „Gog" bezeichnet worden sind: *Scio quendam Gog et Magog tam de praesenti loco quam de Ezechiel ad Gothorum nuper in terra nostra uagantium historiam rettulisse: quod utrum uerum sit, proelii ipsius fine monstratur. Et certe Gothos omnes retro eruditi magis Getas quam Gog et Magog appellare consueuerant.*[652] Dieser Umstand war auch Isidor bewusst, der im Anschluss an den oben zitierten Satz in seiner Gotengeschichte Hieronymus gleichsam zitiert: *retro autem eruditi eos magis Getas quam Gog et Magog appellare consueuerunt.*[653] Da aber der Autor der *Prophetischen Chronik* diesen Einwand des Hieronymus ignoriert oder zumindest nicht darauf eingeht, scheint Letzterer keinen Einfluss auf die Chronik genommen zu haben. Es sei angemerkt, dass Isidor sich auch auf die These, dass Goten und Geten etymologisch in Zusammenhang stünden, nicht festzulegen scheint. Man gewinnt den Eindruck, er gäbe beide Thesen wertungsfrei wieder und weicht einer Entscheidung aus.[654] Der Autor der Chronik steht folglich in ambrosianisch-isidorischer Tradition und nicht in der des Hieronymus. Der Vollständigkeit halber ist hinzuzufügen, dass der Augustinus-Nachfolger Quodvultdeus – ebenfalls unter Berufung auf andere Autoren, die er nicht namentlich nennt – einen offensichtlich etymologischen Zusammenhang zwischen Goten und Gog herstellte, der auch eine negative Wertung in sich birgt: *Gog et Magog, ut quidam dixerunt, Gotos et Mau-*

---

650 Ambrosius Mediolanensis, *De fide* (wie Anm. 648), S. 346–348, Abs. 16.138.

651 Ez 39,11.

652 S. Hieronymus, *Hebraicae Qvaestiones in Libro Geneseos*, in: P. de Lagarde (Hrsg.), S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I, Opera exegetica 1, Hebraicae questiones in libro Geneseos, Liber interpretationis Hebraicorum nominum, Commentarioli in psalmos, Commentarius in Ecclesiasten (Corpus Christianorum Series Latina 72), 1, Turnhout 1959, S. 1–56, hier S. 11.

653 Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum* (wie Anm. 129), Abs. 1[d], S. 268. Vgl. Pohl / Dörler, Isidore and the *gens gothorum* (wie Anm. 647), S. 137. Siehe auch H. Wolfram, Einleitung oder Lügen mit der Wahrheit – Ein historiographisches Dilemma, in: A. Scharer / G. Scheibelreiter (Hrsg.), Historiographie im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instiuts für Österreichische Geschichtsforschung 32), Wien / München 1994, S. 11–25, hier S. 19.

654 Insofern muss Bronischs Aussage, Isidor habe sich bei seiner Definition bei Hieronymus bedient, relativiert werden. Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 146, Anm. 502.

ros, Getas et Massagetas, per quorum saeuitiam ipse iam diabolus ecclesiam uastat et tunc amplis persequetur, cessare etiam faciens iuge sacrificium.[655] Sein Vorgänger Augustinus hingegen negierte einen etymologischen Zusammenhang zwischen Gog und den Geten in *De Civitate Dei* und lehnte sogar ab, dass es sich bei Gog und Magog überhaupt um reale Völker handle: *Gentes quippe istae, quas appellat Gog et Magog, non sic sunt accipiendae, tamquam sint aliqui in aliqua parte terrarum barbari constituti, siue quos quidam suspicantur Getas et Massagetas propter litteras horum nominum primas, siue aliquos alios alienigenas et a Romano iure seiunctos*.[656] Hierbei stützt er sich vor allem auf seine Auslegung der Johannesoffenbarung.[657] Letztlich verweist Graham Barrett noch auf Apringius von Beja, einen Exegeten des sechsten Jahrhunderts, den der Autor für seine Darstellung herangezogen haben könnte. Apringius habe die Völker Gog und Magog vermittelt durch die Gestalten Tubal und Mesech mit Kappadokien und Hispanien gleichgesetzt.[658]

Dass Gog in Ezechiel 39 beim Angriff auf Israel vernichtend geschlagen wird, spielt in der *Prophetischen Chronik* keine Rolle.[659] Sein ambrosianisch-isidorischer Bildungshintergrund zwingt den Autor also zur Verdrehung der Ethnonyme, indem das im biblischen Ursprung negativ konnotierte Volk Gog in seinem Text positiv auftritt und die Rolle des biblischen Israel einnimmt, wohingegen die Rolle des biblischen Volkes Gog bei ihm Ismael übernimmt. Folgendes Tableau dient der optischen Veranschaulichung:

---

655 Quodvultdeus Carthaginiensis, *Dimidivm temporis in signi Antichristi*. Cap. XIII, Promissio de missione Heliae et Enoch, in: R. Braun (Hrsg.), Opera Qvodvultdeo Carthaginiensi episcopo tributa (Corpus Christianorum Series Latina 60), Turnhout 1976, S. 190–215, hier S. 207. Vgl. J. T. Palmer, The Apocalypse in the Early Middle Ages, Cambridge 2014, S. 38 f.

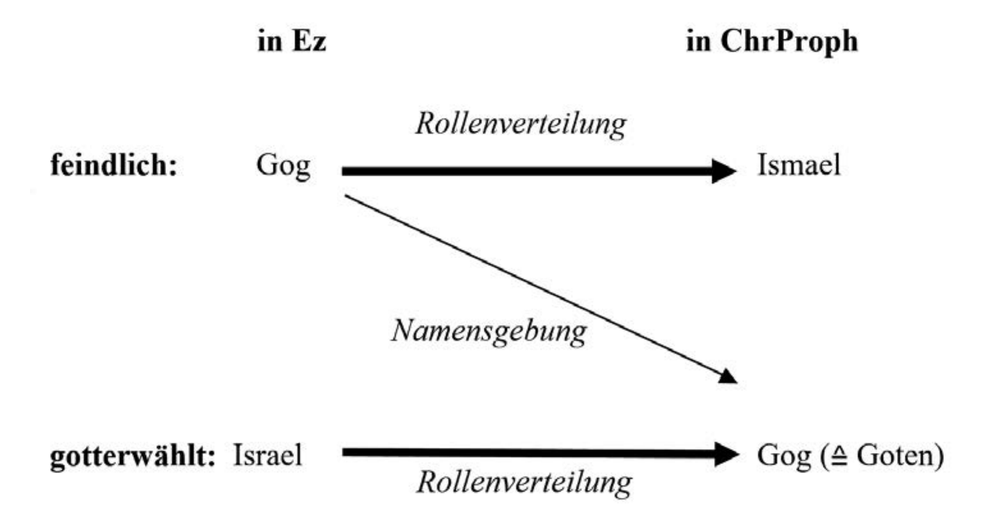
656 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* (wie Anm. 267), XX, Kap. 11, S. 720.

657 Siehe ebd.: *Toto namque orbe terrarum significati sunt isti esse, cum dictum est nationes quae sunt in quattuor angulis terrae, easque subiecit esse Gog et Magog. quorum interpretationem nominum esse comperimus Gog tectum, Magog de tecto; tamquam domus et ipse qui procedit de domo. gentes ergo sunt, in quibus diabolum uelut in abysso superius intellegebamus inclusum, et ipse de illis quodammodo sese efferens et procedens*. Vgl. Off 20,7: *et cum consummati fuerint mille anni solvetur Satanas de carcere suo et exibit et seducet gentes quae sunt super quattuor angulos terrae Gog et Magog et congregabit eos in proelium quorum numerus est sicut harena maris*. Zusammenfassend zu dieser Rückschau auf den Diskurs über das Ethnonym „Gothen“ siehe Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 206 f. Siehe insgesamt zur Tradition der Auslegung von „Gog und Magog“ Palmer, Apocalypse in the Early Middle Ages (wie Anm. 655), S. 35–42.

658 Barrett, Hispania at Home and Abroad (wie Anm. 179), S. 85.

659 Vgl. Ez 39, 2–10.

Abbildung 1: Rollenverteilung von Ismael und Gog in der Prophetischen Chronik



Es lässt sich also festhalten, dass die Zuhilfenahme von Ezechiel 38 f. für eine Verbindung von Gog und Goten bereits im vierten Jahrhundert vorzufinden ist. Der Autor der *Prophetischen Chronik* steht offensichtlich nicht nur in der Tradition des Isidor, sondern auch des Ambrosius, der ihm bereits die Verbindung von Goten, Gog und Ezechiel 38 f. bot. Ambrosius verwendet diese Gegenüberstellung auch schon in einer halbbiblisch-typologischen Weise. Für ihn erfüllt sich mit den Gotenkriegen die Vorankündigung aus Ezechiel. Allerdings ist die gentile Zuordnung von Gog und Goten bei Ambrosius negativ konnotiert, was sich bei Isidor ändern wird. Diese Veränderung bleibt auch noch 883 in der *Prophetischen Chronik* bestehen. In Letzterer wird sich also des Buches Ezechiel bedient, um einen typologischen Zusammenhang, aber auch eine moralische Begründung für die sarazenische Fremdherrschaft auszudrücken. Neben der Wahl eines moralischen Modells, das in Ezechiel vorgegeben oder in Ezechiel hineininterpretiert wird, ist also durchaus auch in der auf Ambrosius zurückgehenden Tradition, die als Wissensgrundlage des Autors der *Prophetischen Chronik* zu verstehen ist, eine Begründung für die Nutzung von Ezechiel 38 und 39 zu sehen.

Neben dem Bezug auf Ezechiel und damit der Deutung des zeitgenössischen Geschehens als mit der Heilsgeschichte verknüpft, ist hier jedoch ein weiterer Schritt erkennbar: Nicht nur hat man die zeitgenössische iberische Situation einer biblischen Deutung unterzogen, sondern man hat auch, umgekehrt, die Auslegung der Bibel unter dem Einfluss der eigenen Umstände vollzogen. „Ismael" kommt in Ezechiel nicht vor. Die Darstellung des Chronisten ist jedoch so zu verstehen, dass in Ezechiel die Ereignisse in Hispanien vorangekündigt seien. Dafür musste er den biblischen Text allerdings variieren, sodass eine Adaption besser zu vollziehen ist. Um dies zu gewährleisten, fügte er „Ismael" in den Text ein und hat somit auch die Bibel aus seiner Sicht gedeutet. Denn auf diese Weise konnte er eine unmissverständliche Beziehung zu den ihm gegenwärtigen Isma-

eliten herstellen. Die Chronik bietet somit biblisch-typologisierte Wahrnehmung des kulturell-religiös „Anderen“ und gleichzeitig eine von den historischen Umständen beeinflusste Bibelexegese.

Die rund 500 Jahre alte Deutung von Ezechiel 38 f. durch Ambrosius nimmt der Chronist also wieder auf und passt dabei den Text hinsichtlich seines Aussagegehalts auf die ihm gegebene Situation an: *Et magis de Ezechielo propheta id colligetis. Quod autem propheta ad Ismael dicit: „Ingredieris terram Gog pede plano, et concides gladio tuo Gog, et pones pedem in ceruicem eius, et facies eos tibi seruos tributarios* […] *iam haec completum esse dignoscitur. Terra quidem Gog Spania designatur sub regimine Gothorum in qua Ismaelitae, proter delicta gentis gothicae, ingressi sunt, eos gladio conciderunt atque tributarios sibi fecerunt sicut et praesenti tempore patet“*.[660] Für den Autor ist klar, dass sein vermeintliches Ezechiel-Zitat eine Vorankündigung darstellt, die sich in der Fremdherrschaft der Sarazenen über Hispanien erfüllt hat und bis in seine Gegenwart anhält. Er selbst legt also die halbbiblisch-typologische Interpretation dieses Zitates fest beziehungsweise sieht er den Nutzen in der ambrosianischen Typologie und übernimmt diese. Dabei schildert er das Verhältnis zwischen Goten und Ismaeliten genauso, wie es für Israel und Gog in der Bibel zu finden ist. Ferner wird ebenso, wie dieses Verhältnis zwischen den Völkern nachgeahmt wird, auch das Motiv übernommen: Weil sich ein Volk von Gott abgewandt hat, wird es von ihm bestraft – eine Moral, wie sie häufig im Alten Testament auftaucht, beispielsweise im Buch Jeremia. Dieses ist ohnehin relevant für die Thematik, da die in ihm angesprochene feindliche Völkerschaft aus dem Norden[661] zweifelsfrei mit Gog zu identifizieren ist.[662]

---

[660] *ChrProph*, Abs. 2,1, S. 2 f.

[661] Vgl. Jer 1,15: *quia ecce ego convocabo omnes cognationes regnorum aquilonis ait Dominus* […]; Jer 4,6: […] *malum ego adduco ab aquilone et contritionem magnam*; Jer 6,1: […] *quia malum visum est ab aquilone et contritio magna*; Jer 6,22: *haec dicit Dominus ecce populus venit de terra aquilonis et gens magna consurget a finibus terrae*; Jer 25,9: *ecce ego mittam et adsumam universas cognationes aquilonis ait Dominus et ad Nabuchodonosor regem Babylonis servum meum et adducam eos super terram istam et super habitatores eius et super omnes nationes quae in circuitu illius sunt et interficiam eos et ponam eos in stuporem et in sibilum et in solitudines sempiternas*. Ferner ist der Einfluss des Buches Jesaja auf Ezechiel sehr wahrscheinlich. Vgl. Klein, Schriftauslegung im Ezechielbuch (wie Anm. 596), S. 134 f. Siehe auch Palmer, Apocalypse in the Early Middle Ages (wie Anm. 655), S. 38.

[662] Vgl. Klein, Schriftauslegung im Ezechielbuch (wie Anm. 596), S. 132–138. In seinem Gutachten über meine Doktorarbeit gab mir Ian Wood den spannenden Hinweis, dass Hydatius in seiner im fünften Jahrhundert verfassten Chronik ebenfalls die Eroberung Galiciens, also eines Teils der Iberischen Halbinsel, durch „Barbaren“ (die Goten) mittels zahlreicher Verweise auf die Bibel, insbesondere Ezechiel, darstellte. Er fragte, ob sich nicht auf Basis dieser Gemeinsamkeiten zwischen der christlich-iberischen Geschichtsschreibung des achten bis zwölften Jahrhunderts und dem ebenfalls christlich-iberischen Werk Hydatius’ aus dem fünften Jahrhundert Spuren, Einflüsse oder Nachahmungen von Hydatius’ Chronik in den historiographischen Texten

Ezechiel als Modell eines moralisch geprägten Geschichtsverlaufs

Die Chronik bedient sich also nicht nur aufgrund der Tradition und Wissensgrundlage bei Ezechiel, sondern auch, weil die in Ezechiel vermittelte Moral nützlich für die Zielsetzung des Autors aus dem neunten Jahrhundert ist. Ezechiel bietet eine Argumentationsstruktur und eine moralische Vorstellung, die sich mit der zeitgenössischen Situation der iberischen Christen verknüpfen lässt. Dies funktioniert nicht nur hinsichtlich der Selbstwahrnehmung und Einordnung der iberischen Christen, die sich aus der Chronik ablesen lässt, sondern auch hinsichtlich der Zielstellung des Textes. Was ist denn das Buch Ezechiel anderes, als die Erzählung von Sünde und Verfehlung, darauffolgender Bestrafung und letztlich die Rückgewinnung eines bestimmten Status gegenüber Gott? Das Buch Ezechiel, insbesondere die Passagen 38 f., formuliert „die Schicksalswende Israels […] und verheißt Sammlung und Rückführung des zerstreuten Volkes".[663] Es ist die Geschichte von einem Wendepunkt nach erfahrener Strafe, von

---

nach dem Fall des Westgotenreiches finden würden – insbesondere in den Asturischen Chroniken. Im Kontext des vorliegenden Buches muss diese Frage – zugegeben, erstaunlicherweise – verneint werden. Keiner der Editoren der hier untersuchten Texte hat bislang Zitate aus Hydatius' Werk angegeben; folglich hat man auch keine gefunden. Thematisch gibt es Überschneidungen von Hydatius' Chronik mit der *ChrAlb*, allerdings nur insofern beide teilweise denselben Zeitraum in der römischen Geschichte behandeln. Textuell finden sich in den betreffenden Passagen der *ChrAlb* allerdings keine Übereinstimmungen. R. W. Burgess, The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire (Oxford Classical Monographs), Oxford 1993, S. 15, listet die Handschriften, die Hydatius' Chronik enthalten. Augenscheinlich ist der Text in keinem Codex überliefert, der auch eine der hier untersuchten historiographischen Werke enthält – kein schwerwiegendes Argument, aber eine kleine Auffälligkeit. Der meines Erachtens nach wichtigste Punkt für das Nichteinbeziehen der biblisch-historiographischen Darstellung der „Barbaren" durch Hydatius in die Asturischen Chroniken scheint mir aber folgender zu sein: Mit der Eroberung Galiciens durch die Alanen, Vandalen und Sueben 409 gehört Hydatius ab 411 zu den „isolierten" Römern auf der Iberischen Halbinsel. Vgl. ebd., S. 4. Daran ändert sich durch die gotische Eroberung Galiciens 456/457 nichts. Die Goten werden bei Hydatius als Gegner Roms fast ausschließlich negativ dargestellt. Sie sind in seiner Chronik die „Anderen". Vgl. *Chronik des Hydatius*, in: Burgess, The Chronicle of Hydatius (wie oben), S. 70–123, hier S. 83–87. In den Asturischen Chroniken und in der auf sie folgenden christlich-iberischen Geschichtsschreibung sind die Goten aber die „Eigenen" – man versteht sich in ihrer Nachfolge. Darüber hinaus nehmen die Goten in diesen Texten die Rolle Roms in der Heilsgeschichte ein, verschmelzen also auf gewisse Weise mit Rom. Dies entspricht einer eher positiven Konnotation (die freilich noch nicht die heilsgeschichtlich relevante Sündhaftigkeit von diesem Volk nehmen konnte, wie die Darstellungen insbesondere in den Asturischen Chroniken verdeutlichen). Hydatius' Gotendarstellung ist folglich nicht mit dem Gotenbild in den hier untersuchten Chroniken vereinbar. Für die Darstellung der Goten durch die späteren Chronisten waren die Goten, wie sie Hydatius beschrieb, nicht brauchbar.

[663] Klein, Schriftauslegung im Ezechielbuch (wie Anm. 596), S. 113.

wo aus das auserwählte Volk nun zu einer früheren, angestammten Ordnung zurückgelangt.[664] Es ist eine Erlösungsgeschichte. Die Vernichtung Gogs ist als (Wieder-)Erhebung, als Renobilitierung des Volkes Israel zu interpretieren, womit eine *künftige* Sicherung der Heiligkeit Gottes einhergeht.[665] Durch die Verknüpfung der (West-)Goten mit dem biblischen Israel hat der Autor der Chronik dieses Schicksal auf die ihm gegenwärtigen iberischen Christen gemünzt und eine Wunschzukunft prophezeit.[666] Diese Vorhersage sollte sich allerdings nicht erfüllen. Letztlich wird hier auch deutlich, dass für den Autor der *Prophetischen Chronik* die iberischen Christen nach dem Zusammenbruch des Westgotenreiches dennoch als Nachfolger der beziehungsweise als (West-)Goten selbst zu identifizieren sind.[667]

Alfons III. als Erlösergestalt

Der nun folgende Absatz der *Prophetischen Chronik* betont noch einmal, dass die Fremdherrschaft nach 170 Jahren beendet werde und dann der Christenheit beziehungsweise der Kirche der Frieden zurückgegeben sei: *Spes nostra Christus est: quod completis proximiori tempore CLXX annis, inimicorum audacia ad nicilum redigatur et pax Christi Ecclesiae Sanctae reddatur.*[668] Darin ist es der Beginn des Satzes, *spes nostra*, der auf eine neutestamentliche Situation verweist, in der Hoffnung auf Erlösung im Leid betont wird – den zweiten Korintherbrief.[669] Die Sarazenen selbst hätten die Wiederherstellung des westgotischen Königreiches durch Wunder und Zeichen der Sterne vorhergesehen: *Quod etiam ipsi Sarrazeni, quosdam prodigiis uel astrorum signis, interitum suum adpropinquare praedicunt, et Gothorum regnum restaurari per hunc nostrum principem dicunt.*[670] Weder wird eine Reaktion auf die vermeintlichen Vorhersagen

---

664 Passend formuliert Anja Klein ebd.: „[…] die Heilswende Israels soll das Gottesverhältnis restituieren und der Wiederherstellung von Jhwhs heiligem Namen unter den Völkern dienen."

665 Vgl. R. Poser, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (Supplements to Vetus Testamentum 154), Leiden / Boston 2012, S. 581.

666 Vgl. Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 159–162.

667 Auf die Neogotismus- bzw. Kontinuitätsdebatte gehe ich hier nicht ein, da sie sich der Fragestellung des Forschungsvorhabens entzieht. Vielmehr soll sich hier mit der Frage nach einer Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung der iberischen Christen als neues auserwähltes Volk Gottes, quasi als *novus Israel*, befasst werden.

668 *ChrProph*, Abs. 2,2, S. 3.

669 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 404, der diesen Zusammenhang bei der *Chronik Alfons' III.* sieht, die hierbei aber womöglich die *ChrProph* zitierte. 2 Kor 1,7: *et spes nostra firma pro vobis scientes quoniam sicut socii passionum estis sic eritis et consolationis*.

670 *ChrProph*, Abs. 2,2, S. 3. Man könnte spekulieren, hierin eine Gleichsetzung mit den sternedeutenden Chaldäern zu sehen, da „Chaldäer" und „Sarazenen" in diesem Text Synonyme sind. Doch die weiter unten beschriebene Verknüpfung mit den Chaldäern aus dem Buch Habakuk spricht dagegen.

durch die Sarazenen geschildert, noch wird im Folgenden auf irgendeine Weise dieser astronomisch deutende Sachverhalt behandelt. Es scheint sich hier um eine beiläufige Bemerkung zu handeln. Erstaunlicherweise schreibt der Chronist von der Wiederherstellung des Reiches der Goten durch „*unseren* Fürsten“ – dass er damit Alfons III. meint, wird im nächsten Zitat deutlich. Was hier allerdings schon unzweifelhaft feststeht, ist das Zugehörigkeitsgefühl des Chronisten zu dem Volk, welches durch besagten *princeps* regiert wird, und seine Wahrnehmung Alfons’ als einen Herrscher, der kein neues christliches Reich schaffen, sondern ein altes wiedererrichten werde. Der zuletzt zitierte Textabschnitt scheint die Goten und die Christenheit begrifflich miteinander zu verschmelzen.

Diese Prophezeiung nennt explizit Alfons III. als denjenigen, der in nächster Zeit über ganz Hispanien herrschen werde: *Etiam et multorum christianorum reuelationibus atque ostensionibus, hic princeps noster, gloriosus domnus* [sic] *Adefonsus, proximiori tempore in omni Spania praedicetur regnaturus*.[671]

Der Absatz schließt mit einer Beschreibung der sich künftig wandelnden Kräfteverteilung auf der Iberischen Halbinsel: *Sicque protegente diuina clementia, inimicorum terminus quotidie defecit et Ecclesiae Domini in maius et melius crescit. Et quantum perficit Christi nominis dignitas, tantum inimicorum tabescit ludibriosa calamitas*.[672]

Genealogien der Ismaeliten und Mohammeds

Diesen siegesgewissen und antisarazenischen Äußerungen folgt eine Genealogie der Sarazenen. So zumindest im ‚Codex de Roda‘. Andere Handschriften weisen eine abweichende Anordnung der Textpassagen vor, was wiederum Ursache für die deutlich verschiedenen Editionen dieser Texte von Gil Fernández und Bonnaz ist.[673] Der Autor blickt also nun in die Geschichte des gegnerischen Volkes und versucht sich an einer genealogisch-heilsgeschichtlichen Einordnung desselben. Er beginnt mit einer Kritik der Ethnonyme, die auf dem Wissen um die Geschichte Abrahams und seiner Söhne im Buch Genesis basiert. Hiernach sei die Bezeichnung „Sarazenen“ falsch, da es sich eher um Hagarener und Ismaeliten handle; denn sie stammen von Ismael ab, den Abraham mit seiner Magd Hagar zeugte. *Sarraceni peruerse se putant esse ex Sarra. Verius Agareni ab Agar et Ismaelitae ab Ismael*.[674] Hierbei wird sich ganz eindeutig auf das Buch Gene-

---

[671] Ebd.

[672] Ebd.

[673] Die nun folgende Stelle ediert Gil in *ChrAlb*, Kap. XVI, Abs. 1–44, S. 474–476, also deutlich vor der als Beginn der *ChrProph* bezeichneten Passage, die zu finden ist in *ChrAlb*, Kap. XVIII, Abs. 8, S. 480 f. Vgl. Matr. RAH cod. 78, fol. 187r.

[674] *ChrProph*, Abs. 3, S. 3. Einer wohl ohnehin nicht glaubhaften Aussage des Johannes von Damaskus geht der Chronist demnach nicht nach: nach Johannes’ Theorie hätten die Sarazenen ihr Ethnonym durch die Ereignisse in Gen 16,6–16,9 erhalten. Demnach hätte Hagar im Gespräch zu einem Engel gesagt, sie sei von Sara leer (Σάρρα κευήυ)

sis bezogen. Isaak, der Stammvater des Volkes Israel, ist in der biblischen Erzählung der gottverheißene Sohn von Abraham und seiner Ehefrau Sara, während Ismael, Stammvater der ismaelitischen – also im hiesigen Kontext arabischen – Völkerschaften, der Sohn Abrahams und seiner Magd Hagar ist.[675] Die Formulierung dieser Ethnonym-Kritik ist offenbar Isidors *Etymologien* entlehnt.[676] Es handelt sich vordergründig um eine terminologische Äußerung, doch lässt sich ein wertender Hintersinn hineininterpretieren: John Tolan liefert den wertvollen Hinweis, dass bereits im Galaterbrief eine allegorische Interpretation der Söhne Abrahams geboten wird, welche eindeutig eine für die Christen geltende Hierarchie der beiden vornimmt.[677] Der erstgeborene Ismael stehe demnach für das Alte Testament, für den ersten Bund mit Gott, einen Bund, der Sklaven hervorbrachte. Ismael sei schließlich auch von einer Sklavin geboren worden. Isaak hingegen sei ein Kind der Verheißung. Er stehe für das Neue Testament und den neuen Bund mit Gott, der Freie hervorbringe, wo doch auch Isaaks Mutter frei und keine Sklavin war.[678] Dass der Autor der *Prophetischen Chronik* diese Kritik

---

weggeschickt worden: Σάρρα κευήυ με ἀπέλυσευ, in: Johannes von Damaskos, *Liber de haeresibus*, in: B. Kotter (Hrsg.), Die Schriften des Johannes von Damaskos, Vol. IV, Liber de haeresibus. Opera polemica (Patristische Texte und Studien 22), Berlin / New York 1981, S. 19–67, hier cap. 100, S. 60. Vgl. I. Pochoshajew, Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2007, S. 140, Anm. 576. Siehe zum geringen Gehalt dieser Herleitung R. Glei / A. T. Khoury, Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. Schriften zum Islam (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 3), Würzburg 1995, S. 185 f., Anm. 1. Ferner Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 40 f.

675 Vgl. Gen 16–21; Gen 25,12. Vgl. Bobzin, Mohammed (wie Anm. 427), S. 9. Siehe auch H. Goddard, A History of Christian-Muslim Relations (The New Edinburgh Islamic Surveys), Chicago 2000, S. 35.

676 *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 57: *Saraceni dicti, vel quia ex Sarra genitos se praedicent, vel sicut gentiles aiunt, quod ex origine Syrorum sint, quasi Syriginae. Hi peramplam habitant solitudinem. Ipsi sunt et Ismaelitae, ut liber Geneseos docet, quod sint ex Ismaele. lpsi Cedar a filio Ismaelis. lpsi Agareni ab Agar; qui, ut diximus, perverso nomine Saraceni vocantur, quia ex Sarra se genitos gloriantur.*

677 Vgl. J. V. Tolan, „A Wild Man, Whose Hand Will be against All“: Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede, in: W. Pohl / C. Gantner / R. Payne (Hrsg.), Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100, Farnham / Surrey / Burlington 2012, S. 513–530, hier S. 514 f. Siehe auch Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 117.

678 Gal 4,22–31: *scriptum est enim quoniam Abraham duos filios habuit unum de ancilla et unum de libera* [23] *sed qui de ancilla secundum carnem natus est qui autem de libera per repromissionem* [24] *quae sunt per allegoriam dicta haec enim sunt duo testamenta unum quidem a monte Sina in servitutem generans quae est Agar* [25] *Sina enim mons est in Arabia qui coniunctus est ei quae nunc est Hierusalem et servit cum filiis eius* [26] *illa autem quae sursum est Hierusalem libera est quae est mater nostra* [27] *scriptum est enim laetare sterilis quae non paris erumpe et exclama quae non parturis quia multi filii desertae magis quam eius quae habet virum* [28] *nos autem fratres secundum Isaac promissionis filii sumus* [29] *sed quomodo tunc qui secundum carnem natus fuerat*

an den Ethnonymen vornimmt, könnte also mit der Absicht einer Wertung von Christen und Ismaeliten begründet werden. Ähnlich argumentieren bereits Hieronymus und Isidor in seinen *Etymologien*.[679]

Dieser terminologischen Äußerung folgt eine Genealogie der Ismaeliten. Ab dieser Stelle wird klar, dass dem Chronisten neben der Bibel auch andere Quellen zur Verfügung standen, denn die wiedergegebene Ismael-Genealogie stimmt nicht mehr mit Genesis überein.[680] Angesichts weiterer Passagen der *Prophetischen Chronik* ist ein Wissenshintergrund in der muslimischen Überlieferung nicht unwahrscheinlich.[681] Allerdings bedient sich der Autor dem sprachli-

---

persequebatur eum qui secundum spiritum ita et nunc [30] *sed quid dicit scriptura eice ancillam et filium eius non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae* [31] *itaque fratres non sumus ancillae filii sed liberae qua libertate nos Christus liberavit*.

[679] Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, in: F. Glorie (Hrsg.), S. Hieronymi presbyteri opera, Vol. I, Opera exegetica 4, Commentariorum in Hiezechielem libri XIV (Corpus Christianorum Series Latina 75), Turnhout 1964, S. 1–743, hier VIII, Kap. xxv, Abs. 1–7, S. 335. Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 6 sowie 57. Vgl. Tolan, A Wild Man (wie Anm. 677), S. 517–520. Siehe auch ebd., S. 524 f., wo er Isidors etymologische Ausführungen zu den entsprechenden Ethnonymen wiedergibt. Siehe auch Rotter, Abendland und Sarazenen (wie Anm. 13), S. 75, Anm. 30. Ferner S. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Historia, Einzelschriften 72), Stuttgart 1992, S. 88, Anm. 406. Siehe auch Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 100, 109. In Anbetracht der hier beschriebenen Interpretation der Begriffe „Sarazenen“ und „Ismaeliten“ ist die Aussage von C. Valenzuela, Die Sarazenen als religiöse Feinde? Vielstimmigkeit und ambivalente Vorstellungen am Beispiel ausgewählter Schriften aus dem Norden der Iberischen Halbinsel aus dem 12. Jahrhundert, in: N. Bade / B. Freudenberg (Hrsg.), Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive, Bochum 2013, S. 55–85, hier S. 57: „[…] im Sinne einer biblisch-genealogischen Ordnung waren die Sarazenen die Nachkommen Abrahams und seiner rechtmäßigen Ehefrau Sara oder, negativ gewendet, die Nachkommen Abrahams und seiner Sklavin Hagar“ viel zu platt.

[680] *ChrProph*, Abs. 3, S. 3 f.: *Abraham genuit Ismael ex Agar. Ismael genuit Kaidar. Kaidar genuit Nebt. Nebt genuit Alhumesca. Alhumesca genuit Eldano. Eldano genuit Munher. Munher genuit Escib. Escib genuit Iaman. Iaman genuit Autit. Autit genuit Atinam. Atinam genuit Mahat. Mahat genuit Nizar. Nizar genuit Muldar. Muldar genuit Hindaf. Hindaf genuit Mundrika. Mundrika genuit Umeia* […]. Vgl. Gen 25,12–15: *hae sunt generationes Ismahel filii Abraham quem peperit ei Agar Aegyptia famula Sarrae* [13] *et haec nomina filiorum eius in vocabulis et generationibus suis primogenitus Ismahelis Nabaioth dein Cedar et Abdeel et Mabsam* [14] *Masma quoque et Duma et Massa* [15] *Adad et Thema Itur et Naphis et Cedma*. Je nach handschriftlicher Überlieferung weichen die Reihenfolgen innerhalb dieser Genealogie leicht voneinander ab. Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 255 f., Anm. 291–301.

[681] Dies gilt insbesondere für die anschließend behandelte Vita des Mohammed, die nur mit Kenntnis islamischer Quellen geschrieben werden konnte. Um welche Texte es sich dabei konkret handelt, lässt sich beim derzeitigen Forschungsstand jedoch nicht sagen. Vgl. K. B. Wolf, Christian Views of Islam in Early Medieval Spain, in: J. V. Tolan

chen Stil der Völkertafel im Buch Genesis, indem er stets formuliert, wer wen zeugte (*genuit*).[682] Insofern liegt hier womöglich auch ein Weiterführen der Völkertafel auf der ismaelitischen Linie vor, das den Zweck hatte, genealogische Orientierung zu finden und die dem Autor gegenwärtigen Araber in der Heilsgeschichte verorten zu können.

Der Autor nimmt die Sarazenen als religiöse Gruppe wahr, was durch den Satz in der Auflistung klar wird, der Mohammed nennt und ihn als Propheten dieser Gruppe definiert. Darin heißt es: *Abdallah genuit Mahomat qui putatur a suis Prophetam esse*.[683] Es folgt eine Abfolge der Nachfahren Mohammeds, die ebenso listenförmig niedergeschrieben ist wie diejenige seiner Vorfahren und beim zeitgenössischen Emir von Córdoba Muhammad I. und seinen Söhnen endet.[684]

Mohammed-Vita

Anschließend befasst sich die Chronik mit dem Leben Mohammeds selbst.[685] Diese Ausführungen sind in hohem Maße polemisch und keinesfalls eine so ver-

---

(Hrsg.), Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays, New York / London 1996, S. 85–108, hier S. 94.

682 *ChrProph*, Abs. 3, S. 3 f. Vgl. Gen 10,8: *porro Chus genuit Nemrod* […]; Gen 10,13: *at vero Mesraim genuit Ludim et Anamim et Laabim Nepthuim*; Gen 10,15: *Chanaan autem genuit Sidonem* […] usw.

683 *ChrProph*, Abs. 3, S. 4. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 149, gibt in seinen Ausführungen zur Vita des Mohammed an, dass dies „die erste christlich-iberische Quelle ist, die von der Kenntnis des Islam als Religion zeugt […]. Das war bis dahin nicht geschehen […]. Damit ist diese Vita nicht nur das älteste spanische Zeugnis für die Deutung Mohammeds als Pseudoprophet und Häretiker, sondern zugleich das älteste Zeugnis für die Erkenntnis aufseiten der iberischen Christen eines Zusammenhangs von Religion und Krieg bei den Muslimen“. Dem ist so nicht zuzustimmen. Wir haben bei der Betrachtung der *Chr754* ebenfalls die Bezeichnung Mohammeds als Propheten ausfindig gemacht: *Chr754*, Abs. 9, S. 331. In diesem Zusammenhang konnte gezeigt werden, dass Mohammed durchaus als falscher Prophet verstanden wurde, wenn auch nicht unbedingt in einer halbbiblisch-typologischen Form. S. o., S. 70–78. Zudem hat Bronisch selbst die entsprechende Passage der *Chr754* in seiner oben genannten Monographie, S. 87, behandelt. Auf S. 150 verweist er sogar auf ein Bewusstsein des „religiösen Gegensatzes“ beim Autor der *Chr754*. Für den Begriff des Häretikers und den Zusammenhang von Religion und Krieg können Bronischs Ausführungen jedoch stehen bleiben.

684 Vgl. *ChrProph*, Abs. 3, S. 4.

685 Sehr wahrscheinlich ist diese Vita Mohammeds lange vor der Chronik selbst entstanden. Thesen zu ihrer Entstehung in der Mitte des achten Jahrhunderts sowie zu Beginn des neunten Jahrhunderts lassen sich bei Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 150 f., nachvollziehen. Der sehr wahrscheinliche Einfluss der Apokalyptiker des neunten Jahrhunderts, Eulogius und Paulus Alvarus, ist dort ebenfalls beschrieben. Siehe auch Wolf, Christian Views of Islam (wie Anm. 681), S. 95 f. Ferner Coope, The Martyrs of Córdoba (wie Anm. 160), S. 47–49. Vgl. Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 143–146. Siehe auch Tolan, Saracens (wie Anm.

schleierte Kritik, wie wir sie in der *Mozarabischen Chronik* vorgefunden haben. Gleich zu Beginn, als der Autor die Geschichte Mohammeds der byzantinischen und insbesondere der iberischen Geschichte gegenüberstellt, bezeichnet er den Propheten der Muslime als Häretiker: *Exortus est Mahmeth haeresiarches tempore Heraclii imperatoris anno imperii ipsius septimo ‹currente aera DCLVI›. In hoc tempore Isidorus Hispalensis episcopus in catholico dogmate claruit et Sisebutus Toleto regale culmen obtinuit.*[686] Während also Isidor in Spanien die katholischen Grundsätze hat aufblühen lassen, stieg auf der anderen Seite des Mittelmeeres ein Häretiker auf. Was verrät die Verwendung des Begriffs *haeresiarches* über die Einschätzung Mohammeds von christlicher Seite her? In den beiden Chroniken aus dem achten Jahrhundert wird Mohammed nicht mit dieser Bezeichnung versehen. Insofern ist dies ein Novum. Im Lexikon für Theologie und Kirche wird „Häretiker" wie folgt definiert: „ein Getaufter, der den Namen eines Christen behält, aber wissend, daß sein Irrtum der Lehre der Kirche entgegensteht, eine kraft göttl. u. kirchl. Glaubens zu glaubende Wahrheit hartnäckig leugnet, d. h. mit innerem Willen an dem Irrtum, der als solcher direkt oder indirekt eigens verurteilt ist, festhält u. ihn nach außen bekennt, od. an einer Wahrheit positiv zweifelt."[687] Nicht alle diese Attribute treffen auf Mohammed zu – insbesondere unter Beachtung der ihm vom Chronisten zugeschriebenen Biographie. Sofern man die folgenden Ausführungen zu seinem Lebenslauf betrachtet, ist diese Definition von „Häretiker" dennoch durchaus gerechtfertigt, wobei eine Taufe Mohammeds nicht erwähnt wird. *Obtinuit praedictus Mahmeth nefandus propheta principatum annis X; quibus expletis mortuus est et sepultus est in inferno in saecula saeculorum. Exordia uero eius fuerunt talia. Cum esset pupillus factus est, cuiusdam uiduae subditus; cumque in negotiis cupidus fenerator discurreret, coepit christianorum conuentibus adsidue interesse; et, ut erat astutior tenebrae filius, coepit nonnulla‹e› conlationibus christianorum memoriae conmendare, et, inter suos brutos Arabes, cunctis sapientior esse. Libidinis suae uero succensus fomite, patronam suam, iure barbarico, inire congressus est. Mox erroris spiritus in speciem uulturis ei arrarens, os aureum sibi osten-*

578), S. 98 f., der die Vita als von Eulogius' Werk ‚Memoriale sanctorum' übernommen markiert. Desgleichen López Pereira, Textos y contextos (wie Anm. 136), S. 899 f. Vgl. Herbers, Christen und Muslime (wie Anm. 637), S. 21. Die grundsätzliche biographische/hagiographische Einflussnahme Eulogius' und Alvarus' bestätigt auch V. Valcárcel, La historiografía latina medieval de Hispania, un quehacer de la filología latina hoy, in: Historia. Instituciones. Documentos 32 (2005), S. 329–362, hier S. 338. Ferner Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 47. Siehe auch A. Christys, Christians in al-Andalus (711–1000) (Culture and Civilization in the Middle East), Richmond 2002, S. 92–94. Ebenso C. Zwanzig, Monastische Migration aus dem Andalus im 8.–10. Jahrhundert: Selbst- und Fremdwahrnehmungen, in: Maser / Herbers / Ferrari / Bobzin, Von Mozarabern und Mozarabismen (wie Anm. 14), S. 217–233, hier S. 217.

686 *ChrProph*, Abs. 4, S. 5.

687 J. Brosch, s. v. Häretiker, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg 1960, Sp.12.

dens, angelum Gabrielem esse se dixit et ut propheta in gente sua appareret imperauit. Cumque repletus esset tumore superbiae, coepit inaudita brutis animalibus praedicare. Et quasi ratione quadam, ut ab idolorum cultu recederent et Deum corporeum in caelis adorarent insinuauit. Arma sibi credentibus adsumere iubet et, quasi nouo fidei zelo ut aduersarios gladio trucidarent instituit.[688] Mohammed sei also in Kontakt mit Christen gewesen – was ein in nahezu allen christlichen Mohammed-Darstellungen auftauchendes Motiv ist[689] – und habe beharrlich deren Lehre studiert, sodass er unter den „dummen Arabern" (*inter suos brutos Arabes*) der Weiseste geworden sei. Das bedeutet, er sei so mächtig geworden, weil er in der christlichen Lehre unterwiesen war. Seinen Status als Führungspersönlichkeit einer Volksgruppe verdanke Mohammed also seiner christlichen Bildung. Gleichwohl beschreibt der Chronist, dass er diese Bildung zum Negativen einsetzte: er habe zu dummen Tieren (*brutis animalibus*) gepredigt, eine mit der katholischen Kirche nicht konforme Lehre von einem körperlichen Gott etabliert[690] und schließlich diejenigen, die ihm glaubten, dazu

---

[688] *ChrProph*, Abs. 4, S. 5. Die Passage über Mohammeds Herkunft, Bildung und sein Wirken unter den vermeintlich *brutos Arabes* betreffend ist entnommen aus Eulogius, *Liber Apologeticus Martyrum*, in: I. Gil (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. II (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita" 28), Madrid 1973, S. 475–495, hier Abs. 16, S. 484: *Obtinuitque praedictus Mahoomat nefandus propheta principatum annis X, quibus expletis mortuus est et sepultus in inferno. Exordia uero eius fuerunt talia. Cum esset pupillus factus est cuiusdam uiduae subditus; cumque in negotiis cupidus faenerator discurreret, coepit Xp̄ianorum conuenticulis assidue interesse et, ut erat asutior Tenebrae filius, coepit nonnulla ‹e› collationibus Xp̄ianorum memoriae commendare et inter suos brutos Arabes cunctis sapientior esse*. Zur christlichen Tradition der Darstellung Mohammeds als Waisenkind und zur Anti-Mohammed-Polemik unter Christen im neunten Jahrhundert generell siehe Coope, The Martyrs of Córdoba (wie Anm. 160), S. 47–49. Siehe auch C. L. Tieszen, Christian Identity amid Islam in Medieval Spain (Studies on the Children of Abraham 3), Leiden / Boston 2013, S. 67 f. Unter repressiven Umständen in Córdoba entstanden, kann Eulogius' Text leicht durch geflohene Christen in den Norden der Iberischen Halbinsel tradiert worden sein. Siehe auch zu den historischen Umständen Martínez Díez, La emigración mozárabe (wie Anm. 183), S. 109.

[689] Vgl. P. Engels, Das Bild des Propheten Mohammed in abendländischen Schriften des Mittelalters, in: H.-J. Kotzur (Hrsg.), Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig, Mainz 2004, S. 249–263, hier S. 249. Dasselbe Motiv erscheint auch im sog. ‚Tultusceptru' im ‚Codex de Roda', Matr. RAH cod. 78, fol. 185v. Siehe hierzu die Studien von F. González Muñoz, La nota del códice de Roda sobre el obispo Osio y el monje Ozim, in: Collectanea Christiana Orientalia 20 (2013), S. 51–63, und von K. B. Wolf, Counterhistory in the Earliest Latin Lives of Muhammad, in: C. Gruber / A. Shalem (Hrsg.), The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation, Berlin / Boston 2014, S. 13–26, hier S. 16–26.

[690] Arianer und Nestorianer lehnten eine göttliche Natur Christi ab. Da im Koran Jesus nicht als Sohn Gottes, sondern lediglich als „Prophet", „Knecht Gottes" oder „Gesandter" bezeichnet wird – vgl. u. a. Sure 2, 136; Sure 2, 253; Sure 19,30; Sure 33,7 –, sahen zeitgenössische Christen vermutlich in einer Verknüpfung des frühen Islam mit

gebracht, zum Schwert zu greifen. Auffallend ist auch, dass der Chronist den Arabern dasselbe Attribut zuschreibt, wie den Tieren, zu denen Mohammed gepredigt habe. Beide seien dumm (*brutus*). Die Verwendung des identischen und ohnehin provozierend deklassierenden Adjektivs könnte als polemische Gleichstellung von Arabern und Tieren interpretiert werden.[691] Ferner heißt es in der zitierten Passage, Mohammed habe seine falsche Lehre aus dem Schnabel eines Geiers erhalten, den er für den Erzengel Gabriel hielt. Der Geier ist, nebenbei bemerkt, im biblischen Sinne ein negativ konnotiertes Tier. Besonders im Buch Ezechiel ist er ein Symbol der Feinde Israels, wenn er beispielsweise „als Bild für den babylonischen und ägyptischen König"[692] dient, der wiederum in klarer Gegnerschaft zum auserwählten Volk Gottes steht. Verfehlte Schriftauslegung, Ablehnung der Wahrheit und Abweichung von bestimmten, essenziellen Glaubenslehren wirft auch Hrabanus Maurus, der nicht lange vor der Abfassung der *Prophetischen Chronik* lebte, den Ismaeliten vor. Seine Definitionen hinsichtlich Häretikern und Häresien sind strukturell identisch mit den in der Chronik formulierten Vorwürfen gegenüber Mohammed.[693]

Diese Ausführungen über Mohammed und seine christlichen Einflüsse erinnern sehr stark an die Beschreibung der Ismaeliten in Johannes' von Damaskus Werk ‚Liber de haeresibus', in dem es ebenfalls heißt, Mohammed sei zur Zeit Kaiser Herakleios' aufgetaucht und sei als falscher Prophet aufgetreten. Weiter wird beschrieben, er habe seine Irrlehre nach der Kenntnisnahme des Alten und Neuen Testaments und unter Einfluss eines arianischen oder nestoriani-

---

diesen Häresien eine Begründung für diese nicht göttliche Klassierung Christi. Vgl. Bobzin, Mohammed (wie Anm. 427), S. 12. Siehe auch Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 223–225. Ferner R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge 1962, S. 6 f.

691 Die Verstandesoperation würde wie folgt ablaufen: es stehen die Aussagen „die Araber sind dumm" und „die Tiere (zu denen Mohammed predigt) sind dumm". Konklusion: „die Araber sind *wie* die Tiere" bzw. anders herum. Im Bereich der Aussagenlogik spricht man hier von einer „satzgleichen Induktion". Der polemische und plakativ antiarabische Zweck, den der Autor hier verfolgte, ist klar. Vgl. zur satzgleichen Induktion L. Gentsch, Nichtformale Logik und Analyse des reinen Denkens. Meta-Metaphysik und Meta-Ethik (Europäische Hochschulschriften Reihe XX, Philosophie 409), Frankfurt am Main et al. 1993, S. 80–101.

692 P. Riede, s. v. Geier, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibel-lexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/geier/ch/54cb734b7f4d0f04ae5d24edlc3f693f/> (Stand 18.04.2016).

693 Eine quellennahe Untersuchung dessen findet sich bei H.-W. Goetz, Was wird im frühen Mittelalter unter „Häresie" verstanden? Zur Häresiewahrnehmung des Hrabanus Maurus, in: Aurast / Goetz, Die Wahrnehmung anderer Religionen (wie Anm. 16), S. 47–88, hier S. 59–70, wo er auch die biblisch-allegorische Tragweite der Definitionen von „Häresie" des Hrabanus beleuchtet.

schen – in jedem Fall häretischen – Mönchs[694] verfasst.[695] Der Begriff „Pseudoprophet“ stammt also offenbar von Johannes von Damaskus.[696] Insofern nutzt der Autor der *Prophetischen Chronik* den Terminus „Häretiker“ in einem mit Johannes von Damaskus und überwiegend auch modernen Verständnis übereinstimmenden Sinn. Mohammed wird als derjenige hingestellt, der die christliche Lehre verfälscht und dadurch eine Gefolgschaft gewinnt und beeinflusst. Insofern wurde er womöglich nicht als Begründer einer völlig verschiedenen Glaubensrichtung verstanden, sondern als ein das Christentum abweichend auslegender Demagoge. Er wurde zunächst in die Reihe anderer christlicher Ketzer eingeordnet und war somit vielmehr Spalter, Sektierer, als Gründer einer grundsätzlich *anderen* Glaubenslehre.[697] An dieser Stelle lässt sich auch eine Veränderung in der Wahrnehmung der Araber beobachten: Während sich die *Byzantinisch-arabische* und die *Mozarabische Chronik* noch mehr mit gentilen Zuordnungen und vergleichsweise wenig[698] mit dem Glauben der Sarazenen auseinandersetzten, legt die *Prophetische Chronik* den Fokus stärker auf die religiösen Aspekte der Invasoren, zumindest auf ihren Propheten und dessen mögliche religiöse Einflüsse. Konkrete muslimische Glaubensinhalte fehlen freilich.[699] Was auch

---

694 Vgl. Bobzin, Mohammed (wie Anm. 427), S. 12. Vgl. Engels, Das Bild des Propheten Mohammed (wie Anm. 689), S. 251 f. Ferner M. M. Tischler, Eine fast vergessene Gedächtnisspur. Der byzantinisch-lateinische Wissenstransfer zum Islam (8.–13. Jahrhundert), in: A. Speer / P. Steinkrüger (Hrsg.), Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen (Miscellanea mediaevalia 36), Berlin / Boston 2012, S. 167–195, hier S. 173–177.

695 Ἕως μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, ἀφ᾽ οὗ χρονον καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφύη | Μάμεδ ἐπονομαζόμενος, ὅς τῇ τε παλαιᾷ καὶ νέᾳ διαθήκῃ περιτυχών, ὁμοίως ἀρειανῷ προσομιλήσας δῆθεν μοναχῷ ἰδίαν συνεστήσατο αἵρεσιν, in: Johannes von Damaskos, *Liber de haeresibus* (wie Anm. 674), cap. 100, S. 60. Möglicherweise will Johannes damit eine Verbindung zwischen dem frühen Islam und dem Arianismus herstellen. Vgl. Pochoshajew, Märtyrer von Cordoba (wie Anm. 674), S. 140. Dass Paulus Alvarus als Vermittler dieser Ansichten zwischen Johannes von Damaskus und dem Autor der *ChrProph* fungiert habe, lässt sich allerdings nicht nachweisen. Vgl. ebd., S. 142–146.

696 Vgl. Herbers, Christen und Muslime (wie Anm. 637), S. 29. Ferner Bobzin, Mohammed (wie Anm. 427), S. 11.

697 Vgl. ebd., S. 11 f.

698 Ausdrücklich bedeutet dies nicht, dass die *Chr741* und die *Chr754* von einer religiösen Betrachtung abließen. Wie das Kapitel zu diesen Chroniken zeigte, ist eine solche Aussage zu relativieren. Quantitativ gesehen, scheint sich die Wahrnehmung der „Anderen“ in diesen Chroniken allerdings mehr unter gentilen als unter religiösen Aspekten zu manifestieren. Die *Chr741* legt obendrein den Fokus auf politische und militärische Angelegenheiten. Vgl. Wolf, Christian Views of Islam (wie Anm. 681), S. 86–90. Die ebd. anklingende Auffassung, religiöse Aspekte würden insbesondere in der *Chr754* irrelevant sein, kann durch die vorliegende Arbeit entkräftet werden.

699 Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 150, schreibt: „Während die Historiographie des 8. Jahrhunderts – wenn auch nicht ausführlich – von der Verehrung Mohammeds berichtet, finden sich in den asturischen Chroniken kaum Hinweise auf die

nicht verwundert, denn eine tatsächlich als solche zu bezeichnende muslimische Theologie bildete sich erst im neunten Jahrhundert im syrischen Raum heraus. In der Entstehungszeit der *Prophetischen Chronik* formierte sie sich also erst. Ohne eine herausgebildete muslimische Theologie musste sich eine Gegenüberstellung mit dem katholischen Christentum Hispaniens als schwierig erweisen. Die iberischen Christen jener Zeit konnten nur wiedergeben, was ihnen ihre Wahrnehmung bot und was sie aus den überschaubaren schriftlichen Ressourcen aus anderen Regionen und Kulturräumen entnehmen konnten.[700]

---

religiöse Identität der Sarazenen." Wie die bisherigen Ausführungen der vorliegenden Arbeit zeigen, ist dieser Aussage nicht zuzustimmen. Gerade die *ChrProph* – und die hiesige Analyse unterstützt diese Aussage – statuiert hier ein Exempel. Ebenfalls die auf S. 151 von ihr getroffene Aussage – „Ihre Religion, die in Verbindung mit dem Propheten Mohammed stand, wirkte sich allerdings nicht in einer durchgängigen Kontrastierung ‚*Sarraceni* versus Christen' aus […]" – ist durch die vorliegende Untersuchung widerlegt. Regelrecht falsch ist ihre ebd. getroffene Aussage: „Der Glaubensunterschied entfachte jedoch in den asturischen Chroniken, anders als in Al-Andalus, keine antiislamische Polemik. [Es] […] kann angenommen werden, dass die Religionsdifferenz während des 9. und 10. Jahrhunderts im Norden der Iberischen Halbinsel keine primäre Abgrenzungskategorie darstellte." Die *ChrProph* ist Polemik in Reinform. Was könnte polemischer sein als die offensichtliche Deklassierung Mohammeds mit extremsten Formulierungen? Die Darstellung Mohammeds als Häretiker macht ebenfalls Glaubensunterschiede und Religionsdifferenzen als ausschlaggebende Argumente für die Darstellung deutlich. Selbstverständlich rührt der Ursprung dieser Darstellung aus dem Süden der Halbinsel. Aber zweifelsfrei wurde er in die asturischen Zeugnisse eingewoben, was doch zeigt, dass auch im Norden diese Darstellung auf Resonanz stieß. So beeindruckend der außergewöhnlich fundierte Artikel von Valenzuela auch ist, ist er in seinen Konklusionen, zumindest was die Einschätzung von „Religion" angeht, bisweilen nicht tragbar. M. E. kommt sie zu diesen Schlussfolgerungen durch ihr vehementes Beharren auf der trennenden Kategorisierung von politisch-ethnischen und religiösen Dimensionen der Volksbezeichnungen. Daher rührt auch ebd., S. 143–148, ihre Ablehnung gegenüber den Forschungen von R. Barkaï, El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval (Libros de historia 13), Madrid 1984, S. 11–16, wenngleich ihr Recht zu geben ist mit der in Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573) auf S. 148 getroffenen Aussage, dass die Autoren der Asturischen Chroniken „sich mitnichten an eine bestimmte Systematik, wie sie Barkaï zu belegen suchte", hielten. Die vorliegende Arbeit zeigt, dass – auch hinsichtlich der Chroniken des achten Jahrhunderts – die gelungene Einschätzung der Selbst- und Fremdwahrnehmung nicht durch eine getrennt kategorisierte Betrachtung der Ethnonyme zu erreichen ist, sondern dass sowohl die ethnisch-politischen als auch die religiös-typologischen Elemente gleichberechtigt und in Beziehung zueinander betrachtet und abgewogen werden müssen. Schließlich wäre dieses Eingeständnis auch eine Begründung für die synonyme Verwendung von sowohl biblischen als auch außerbiblischen Ethnonymen durch die asturischen Chronisten gegenüber den Fremdherrschern.

[700] So erklären sich auch Äußerungen wie die von Pochoshajew, Märtyrer von Cordoba (wie Anm. 674), S. 153: „Daher verwundert es nicht, dass die ersten christlichen Zeugnisse der islamischen Ausbreitung die Muslime vor allem als eine politische

Wenngleich die Mohammed-Vita angesichts der in ihr thematisierten Figur nicht viele biblische Elemente enthalten kann, so wird doch in diesem Abschnitt ein alttestamentliches Zitat eingefügt. *Occulto quoque Dei iudico qui olim per prophetam dixerat: „Ecce ego suscitabo super uos Chaldaeos gentem amaram et uelocem, ambulantem super latitudinem terrae, ut possideat tabernacula non sua, cuius equi ueslociores lupis uespertinis et facies eorum, ‹ut› uentus urens, ad arguendos fideles et terram in solitudinem redigendam“, nocere eos permittit.*[701] Das hier enthaltene Bibelzitat entstammt dem Buch Habakuk.[702] Dort heißt es: *quia ecce ego suscitabo Chaldeos gentem amaram et velocem ambulantem super latitudinem terrae ut possideat tabernacula non sua* [7] *horribilis et terribilis est ex semet ipsa iudicium et onus eius egredietur* [8] *leviores pardis equi eius et velociores lupis vespertinis et diffundentur equites eius equites namque eius de longe venient volabunt quasi aquila festinans ad comedendum* [9] *omnes ad praedam venient facies eorum ventus urens et congregabit quasi harenam captivitatem* [10] *et ipse de regibus triumphabit et tyranni ridiculi eius erunt ipse super omnem munitionem ridebit et conportabit aggerem et capiet eam* [11] *tunc mutabitur spiritus et pertransibit et corruet haec est fortitudo eius dei sui.*[703] Der Beginn des Buches Habakuk, von wo diese Passage stammt, handelt von der Verzweiflung des Propheten, der Gott anruft, er möge doch etwas gegen die Gewalt, die Macht des Bösen und die Unterdrückung tun, die allgegenwärtig zu sein scheint.[704] Gott entgegnet daraufhin, dass das Volk der Chaldäer, das all diese negativen Phänomene hervorruft, von ihm gesandt wurde. Gleichwohl wird es durch ihn wieder geschlagen werden, weil die Chaldäer nicht rechten Glau-

---

Macht beschreiben“, oder: „Zum Islam als Religion muss man aus der Betrachtung der politischen Entwicklungen auf der iberischen Halbinsel in den Jahrzehnten nach der muslimischen Eroberung urteilen, dass er nicht tief im Bewusstsein der Eroberer verwurzelt war“. Siehe zur Datierung der Herausbildung einer islamischen Theologie K.-H. Ohlig, Wieso dunkle Anfänge des Islam?, in: K.-H. Ohlig / G.-R. Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2006, S. 7–13, hier S. 7 f., 10 f. Siehe auch P. Crone / M. Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge et al. 1977, S. 3, die noch auf das achte Jahrhundert verweisen. Selbst hinsichtlich der auf die Zeit Mohammeds rekurrierenden islamischen Geschichtsschreibung gibt es Tendenzen dieser Art. Vgl. P. Crone, Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity, Cambridge et al. 1980, S. 3 f.

[701] *ChrProph*, Abs. 4, S. 5.

[702] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 151. Ferner Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 144. Aguirre Cano, La construcción de la realeza astur (wie Anm. 577), S. 282, Anm. 45, liegt somit falsch, wenn er den Chaldäerbegriff auf Daniel beziehen will.

[703] Hab 1,6–11.

[704] Hab 1,2–4: *usquequo Domine clamabo et non exaudies vociferabor ad te vim patiens et non salvabis* [3] *quare ostendisti mihi iniquitatem et laborem videre praeda et iniustitia contra me et factum est iudicium et contradictio potentior* [4] *propter hoc lacerata est lex et non pervenit usque ad finem iudicium quia impius praevalet adversus iustum propterea egreditur iudicium perversum.*

bens sind, sondern ihre eigene Kraft zu ihrem Gott gemacht haben: *et corruet haec est fortitudo eius dei sui*.[705] Durch die Verwendung von Habakuk wird also wieder eine biblische Episode, die historisch-typologisch passend ist, herangezogen. Der klagende Prophet nimmt die Rolle der iberischen Christen ein, während die Chaldäer stellvertretend für die Fremdherrscher stehen. Diese Rollenverteilung zieht allerdings die Vorstellung nach sich, dass die ismaelitischen Invasoren auf Gottes Geheiß hin Hispanien eroberten. Sie sind als ein Instrument Gottes zu verstehen. Wie schon das Buch Ezechiel erzählt auch Habakuk eine Geschichte von der Rückgewinnung der göttlichen Gnade und vom baldigen Ende der Unterdrückung durch die Feinde des auserwählten Volkes. Auch hier liegt – zumindest im Denken des Chronisten – halbbiblische Typologie vor. Sofern die Prophezeiung eintritt, wäre sie eine Erfüllung der in Habakuk gegebenen Vorankündigung. Die Verwendung von Habakuk für die Darstellung der Araber als Chaldäer hatte allerdings eine gewisse Tradition auf der Iberischen Halbinsel. Eine ähnliche Verfahrensweise findet sich bereits bei Eulogius von Cordoba sowie Paulus Alvarus, denen auch daran gelegen war, Mohammed als falschen Propheten und bisweilen sogar als Antichrist darzustellen.[706] Bei diesen beiden Au-

---

705 Hab 1,11.

706 Eulogius, *Liber Apologeticus Martyrum* (wie Anm. 688), Abs. 16, S. 484: *Occulto quoque Dei iudico, qui olim per prophetam dixerat: „Ecce ego suscitabo super vos Chaldeos, gentem amaram et velocem, ambulantem super latitudinem terra, ut possideat tabernacula non sua, cuius equi velociores lupis vespertinis et facies eorum ut ventus urens ad arguendos fideles et terram in solitudinem redigendam", nocere eos permisit*, was gleichsam Hab 1,6 entspricht. Ferner Paulus Alvarus, *Indiculus luminosus*, in: Gil, Corpus Scriptorum Muzarabicorum, (wie Anm. 105), S. 270–315, hier Abs. 22, S. 295: *Ecce in Abbacuc contra Nabuquodonosor sermo dirigitur: omni vicina et consentanea mox clarum videntibus aperitur, nec a tramite veritatis herravitur si profetja adversum Caldeos directa in eos itidem exponatur.* Vgl. Vázquez de Parga, La Biblia en el Reino astur-leones (wie Anm. 18), S. 275 f. Siehe auch F. Brunhölzl, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. I, Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung (Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 1), München 1975, S. 499–506. Ferner W. Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. II, Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1988, S. 210–220. Siehe auch Coope, The Martyrs of Córdoba (wie Anm. 160), S. 47–49, siehe ebd., S. 49–54, hinsichtlich der generellen Kritik an Muslimen bei Eulogius und Paulus Alvarus. Vgl. Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 144 f. Siehe auch Wolf, Christian Views of Islam (wie Anm. 681), S. 96–100. Siehe hier insbesondere S. 98 f., wo die Nutzung der Bücher Daniel und Hiob bei Paulus Alvarus beschrieben wird. Erstaunlicherweise können wir aller Wahrscheinlichkeit nach vom Einfluss Eulogius' und Alvarus' auf *ChrProph* ausgehen, finden jedoch keinerlei Verbindung zwischen der Chronik und diesen beiden alttestamentlichen Büchern. Ferner K. B. Wolf, Muḥammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba, in: M. D. Meyerson / E. D. English (Hrsg.), Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 8), Notre Dame 2000, S. 3–19. Ebenso Delgado, Typologien des Anti-

toren lässt sich auch ein Hang zur Darstellung des frühen Islam als fehlgeleitete christliche Lehre feststellen.[707]

Die Positionierung dieses Zitats ist ungewöhnlich, aber grundsätzlich passend. Es ist eingebaut in einen Satz, der vermittelt, dass Mohammeds Anhängerschaft von Gott die Erlaubnis erhalten habe, ihren Gegnern zu schaden. Eben diese Lizenz steckt auch in der alttestamentlichen Darstellung der Chaldäer als von Gott gesandtes Unheil. Dies wiederum ist ebenfalls halbbiblische Typologie, die sich aber in diesem Fall nicht auf die Prophetie bezieht, sondern auf das vermittelte Bild der Fremdherrscher. Ferner ist in diesem Fall die religiöse Komponente des Begriffs „Chaldäer" eindeutig. Mohammed wird als Häretiker dargestellt und seine Anhängerschaft eindeutig mit dem Namen der Chaldäer versehen. Dies, wie Valenzuela, nur als „ethnisch-geographische, genealogische sowie politische Unterschiede"[708] zu bezeichnen, die mittels dieser Wortwahl hervorgehoben würden, genügt der Sache nicht. Dementsprechend ist auch die folgende Aussage Valenzuelas zu negieren: „Weder die symbolische Verknüpfung des Chaldäerbegriffs mit den Chaldäern des Alten Testaments, noch die damit verbundene Deutung der Sarazenen als göttliche Strafe finden in den Asturischen Quellen eine hinreichende Stütze. […] ‚Chaldäer' wird in den Asturischen Chroniken vielmehr zu einem Synonym für Sarazenen."[709] Wie gezeigt, findet sich sehr wohl eine hinreichende Stütze für eben diese von Valenzuela abgelehnte biblische Deutung. Hierfür muss lediglich die Denkstruktur der halbbiblischen Typologie bedacht werden. Somit wird „Chaldäer" nicht nur zu einem Sy-

---

christ-Motivs in Spanien (wie Anm. 257), S. 362 f. Siehe auch J. V. Tolan, Christian Reactions to Muslim Conquests (1st–3rd Centuries AH; 7th–9th Centuries AD), in: V. Krech / M. Steinicke (Hrsg.), Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives, Leiden / Boston 2012, S. 191–202, hier S. 196. Ebenso Tieszen, Christian Identity amid Islam (wie Anm. 688), S. 63–97. Siehe auch Aillet, Les Mozarabes (wie Anm. 14), S. 30 f. Ferner M. M. Tischler, *Lex Mahometi*. Die Erfolgsgeschichte eines vergleichenden Konzepts der christlichen Religionspolemik, in: A. Speer / G. Guldentops (Hrsg.), Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea mediaevalia 38), Berlin 2014, S. 527–573, hier S. 534. Eher oberflächlich wird die Darstellung Mohammeds und des Islam durch Eulogius und Paulus Albarus wiedergegeben bei E. Oeser, Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie, Darmstadt 2015, S. 116–121. Seine Schlussfolgerungen, einige Formulierungen und der Umgang mit Begriffen wie „Reconquista" zeugen nicht von Kenntnis der einschlägigen Forschungen zu diesem Themenkomplex. Dies gilt auch für einige seiner ebd., S. 76–80, getroffenen Formulierungen zu Johannes von Damaskus.

707 Vgl. Wolf, Christian Views of Islam (wie Anm. 681), S. 100. Siehe besonders zum prophetischen Charakter der Darstellungen aus Paulus Alvarus' Feder A. Sorber, Prophetic Resistance to Islam in Ninth-Century Córdoba: Paulus Alvarus and the *Indiculus Luminosus*, in: Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue 25 (2019), S. 433–456, hier S. 448–452.

708 Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 126.

709 Ebd., S. 146.

nonym für „Sarazenen“, sondern zu einem *typologisch aufgeladenen* Synonym, wodurch eine völlig andere Kategorie der Darstellung der „Anderen“ zutage tritt.

Durch das erstmalige Erscheinen der Volksbezeichnung „Chaldäer“ wird an dieser Stelle das Spektrum der Ethnonyme innerhalb der iberischen Chroniken erweitert. In den Chroniken des achten Jahrhunderts kam diese Volksbezeichnung nicht mit diesem konkreten Bezug auf die arabischen Machthaber vor.[710] Die biblischen Bücher, die in der hier untersuchten Historiographie in Bezug auf den Chaldäerbegriff herangezogen wurden, behandeln die Chaldäer stets als Gegner Israels. So sendet Gott dieses Volk beispielsweise im zweiten Buch der Könige, um Juda zu bestrafen, wie er es auch zuvor durch Propheten hat verkünden lassen.[711] Im selben Buch wird Jerusalem bei der Einnahme durch Nebukadnezar von Chaldäern zerstört.[712] In einigen alttestamentlichen Büchern findet sich auch eine synonyme Verwendung von Babyloniern und Chaldäern.[713] Die ganz klar negative Konnotation dieses Ethnonyms – zumindest bei der hiesigen Verwendung – braucht nicht weiter betont zu werden. Die hier zutage tretende Identifikationsstrategie verdeutlicht zugleich, dass es sich bei der *Prophetischen Chronik* um ein legitimatorisches Narrativ handelt: die asturische Königsideologie wird hier mit biblischen Termini verbunden und zugleich mit biblischen Kontexten gleichgesetzt, wodurch die weltlichen, christlichen Herrscher Asturiens den Status gotterwählter Könige erhalten und die arabische Gegnerschaft mit einem alttestamentlichen Feindbild gleichgesetzt wird.[714] Das Ethnonym „Chaldäer“ hat hier einen wertenden Charakter. Es stellt „die Anderen“ als Feinde des auserwählten Volkes und zugleich als Werkzeug Gottes dar. Dadurch werden die iberischen Christen als auserwähltes Volk wahrgenommen, dem moralische Verfehlungen in der Vergangenheit zugeschrieben werden. Diese gilt es, zum Zwecke einer der Erlösung gleichkommenden Zukunft zu büßen.

---

710 Vgl. *Chr741*, Abs. 34, S. 319. Siehe auch *Chr754*, Abs. 28, S. 342. Vgl. Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 58.

711 2 Kge 24,2: *inmisitque ei Dominus latrunculos Chaldeorum et latrunculos Syriae latrunculos Moab et latrunculos filiorum Ammon et inmisit eos in Iudam ut disperderent eum iuxta verbum Domini quod locutus erat per servos suos prophetas.*

712 2 Kge 25,8–10: *mense quinto septima die mensis ipse est annus nonusdecimus regis Babylonis venit Nabuzardan princeps exercitus servus regis Babylonis Hierusalem* 9 *et succendit domum Domini et domum regis et domos Hierusalem omnemque domum conbusit igni* 10 *et muros Hierusalem in circuitu destruxit omnis exercitus Chaldeorum qui erat cum principe militum.*

713 Vgl. K. F. Krämer, s. v. Chaldäer, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, Freiburg 1958, Sp. 1002–1004, hier Sp. 1003.

714 Vgl. Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 124 f. Siehe auch Tolan, Saracens (wie Anm. 578), S. 98. Ferner M. L. Bueno Sánchez, De enemigos a demonios. Imágines al servicio de la guerra en el medioevo castellano-leonés VIII–XII, in: Medievalismo. Revista de la sociedad española de estudios medievales 16 (2006), S. 225–254, hier S. 253 f.

Neben zahlreichen negativen Formulierungen und der wiederholten Behauptung, Mohammed habe einen Geier für den Erzengel Gabriel gehalten, wird durch eine folgende und offensichtlich biblisch inspirierte Passage in besonderer Weise die deklassierende Haltung des Autors gegenüber den Arabern und Mohammed betont. Dabei wird Mohammeds Tod mit dem Tod Jesu verglichen. Besagter Geier habe demnach Mohammed prophezeit, er werde drei Tage nach seinem Tod wieder zum Leben erwachen. *Quod ille interitum sibimet et inminere persentiens, quia propria uirtute se rescutitaturum nullo modo sciebat, per angelum Gabrielem qui ei in specie uulturis saepe apparere solitus erat, tertia die resuscitaturum praedixit*.[715] Nachdem dann Mohammed seine Seele der Unterwelt – also quasi der Hölle – übergeben habe, habe man veranlasst, seinen Leichnam zu bewachen, auf dass das Wunder der Wiederauferstehung auch eintrete: *Cumque animam inferis tradidisset, solliciti de miraculo quod eis pollicitus fuerat, ardua uigilia cadauer eius custodire iusserunt*.[716] Von nun an wird der Text sehr plastisch und in entsprechendem Grade auch abwertend. Nach drei Tagen haben die Wachen festgestellt, dass Mohammed anfing zu verwesen. Eine Auferstehung schien angesichts dieses Zustandes nicht bevorzustehen. Da habe sich die Vorstellung bei den Wachen eingestellt, ihre eigene Anwesenheit würde die Engel, welche die Auferstehung veranlassen würden, fernhalten. Daraufhin habe man sich entschlossen, den Leichnam zu verlassen. Durch den Gestank, den er verbreitet haben soll, seien allerdings Hunde angelockt worden, welche anfingen, den Toten anzufressen. Letztlich habe man Mohammeds Leiche doch begraben. *Quem cum tertia die foetentem uidissent, et resurgentem nullo modo cernerent, angelos ideo non adesse dixerunt, quia praesentia suorum terrerentur. Inuento mortuo, salubri consilio priuatum custodia cadauer eius reliquerunt. Statim, uice angelica, ad eius foetorem canes ingressi latus eius deuorauerunt. Quod reperientes factum, residuum cadaueris eius humo dederunt* […].[717] Die Bedeutung dieser extremen Passage ist offensichtlich eine Gegenüberstellung von Jesus und Mohammed, in der, vor allem durch den Vergleich ihres jeweiligen Ablebens, klar werden soll, dass Mohammed nicht zu der Größe und Bedeutung für die Menschheit gelangen könne, wie Jesus es geschafft habe. Eben weil Mohammed nicht wieder auferstanden, sondern sein Körper verfallen – wie bei einem normalen Sterblichen – und sogar teilweise von Hunden verzehrt worden sei, sollte klargestellt werden, dass diese Position, in die Mohammed sich gehoben habe, ihm nicht gebührte. Er sei eben kein von Gott Auserwählter und schon gar nicht Gottes Sohn gewesen, der – wie Jesus – auferstünde. Er sei ein Hochstapler gewesen und der Verfall seines Körpers verdeutliche dies. Gewissermaßen wird er hier als „Gegenbild zu Christus"[718] dargestellt. Die Folge dieser fehlgeleiteten Selbsteinschätzung formuliert der Chronist mit einem niederschmetternden Urteil über Mohammed und

---

[715] *ChrProph*, Abs. 4, S. 6.
[716] Ebd.
[717] Ebd.
[718] Eng el s, Das Bild des Propheten Mohammed (wie Anm. 689), S. 249.

seine Anhänger: Es sei angemessen, dass der Körper des Propheten die Bäuche von Hunden füllte, denn seine Seele und die Seelen vieler habe er der Unterwelt preisgegeben. *Digne ei quidem accidit ut canum uentrem tantus ac talis propheta repleret, qui non solum suam, sed et multorum animas inferis tradidisset.*[719] Das wahre Christentum sei also den Lehren Mohammeds überlegen.[720]

Es sei hier noch hinzugefügt, dass die Darstellung des Verfalls von Mohammed und insbesondere der Verzehr seines Körpers durch Tiere ebenfalls eine Verbindung zum Buch Ezechiel zulässt. In Ezechiel 39,17–22 werden die Horden von Gog – also vom Gegner des auserwählten Gottesvolkes – durch wilde Tiere verzehrt.[721] Der Chronist oder der Urheber dieser Mohammed-Deutung bediente sich also sehr wahrscheinlich auch für die Darstellung des verstorbenen Mohammed beim Buch Ezechiel. Dabei gibt es sogar einen Querverweis zu der Passage, mit der er die Chronik einleitet, denn das in Ezechiel 39,17–20 verwendete Vokabular gleicht stark dem aus Ezechiel 38,18.[722] Dieser Bericht über Mohammeds Tod und seine sterblichen Überreste könnte also an *dieselbe* Ezechiel-Passage geknüpft sein wie der einleitende Propheten-Spruch gegen das Volk Ismael. Das Nichtbegraben von Feinden und obendrein die Auslieferung an aasfressende Tiere ist auch im Alten Testament eine besondere Form der Verachtung gegenüber dem Feind.[723]

Moralische Begründung der Fremdherrschaft

Die Chronik fährt fort mit einer Begründung für den Einfall der Ismaeliten in Hispanien. Nachdem die Protagonisten und militärischen Hergänge aufgelistet wurden, liefert der Chronist eine eindeutig moralische Begründung für den Untergang des Westgotenreiches: […] *omnis decor gothicae gentis pauore uel ferro periit. Quia non fuit in illis pro suis delictis digna paenitentia* […].[724] Durch

---

719 *ChrProph*, Abs. 4, S. 6.

720 Vgl. die ausführliche Studie zu dieser über Jahrhunderte hinweg zu findenden Darstellung Mohammeds in J. Tolan, Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages, Gainesville et al. 2008, S. 19–34.

721 Ez 39,17–22: *tu ergo fili hominis haec dicit Dominus Deus dic omni volucri et universis avibus cunctisque bestiis agri convenite properate concurrite undique ad victimam meam quam ego immolo vobis victimam grandem super montes Israhel ut comedatis carnes et bibatis sanguinem* 18 *carnes fortium comedetis et sanguinem principum terrae bibetis arietum agnorum et hircorum taurorumque altilium et pinguium omnium* 19 *et comedetis adipem in saturitate et bibetis sanguinem in ebrietate de victima quam ego immolabo vobis* 20 *et saturabimini super mensam meam de equo et de equite forti et de universis viris bellatoribus ait Dominus Deus* 21 *et ponam gloriam meam in gentibus et videbunt omnes gentes iudicium meum quod fecerim et manum meam quam posuerim super eos* 22 *et scient domus Israhel quia ego Dominus Deus eorum a die illa et deinceps.*

722 Vgl. Poser, Trauma-Literatur (wie Anm. 665), S. 591.

723 Vgl. ebd., S. 592 f.

724 *ChrProph*, Abs. 5, S. 7.

Furcht und durch das Schwert habe das gesamte Reich der Goten seinen Glanz verloren. Der Grund sei, dass die Goten für ihre Vergehen nicht die angemessene Buße an den Tag gelegt hätten. Der Grund für die Niederlage wird vom Autor also nicht in der Kraft des Gegners gesucht, sondern in den Verfehlungen gegenüber einer metaphysischen Kraft, die bestraft werden mussten – man habe sich vor Gott versündigt und diese Sünden nicht angemessen gebüßt. Die Strafe Gottes ist die Folge dessen. Keinesfalls also liegt für den Chronisten die Begründung in einer Fehleinschätzung der Gegner oder gar in der schieren Stärke der Invasoren. Was bis hierhin formuliert ist, ist strukturell die Hälfte des alttestamentlich-moralischen Modells von Sünde, Strafe, Buße und Gnade, also die Sünde und die darauf folgende Strafe.

Dass es sich an dieser Stelle tatsächlich um die Anwendung alttestamentlicher Moral handelt, beweist der darauffolgende Satz, welcher aus der Bibel zitiert ist. […] *et quia derelinquerunt praecepta Domini et sacrorum canonum instituta, dereliquit illos Dominus ne possiderent desiderabilem terram*.[725] Alexander Pierre Bronisch verweist hier auf das erste Buch der Könige:[726] *et respondebunt quia dereliquerunt Dominum Deum suum qui eduxit patres eorum de terra Aegypti et secuti sunt deos alienos et adoraverunt eos et coluerunt idcirco induxit Dominus super eos omne malum hoc*.[727] Ferner sind hier laut Bronisch auch das zweite Buch der Chronik und ein Psalm als Vorgabe denkbar. In Ersterem heißt es: *respondebuntque quia dereliquerunt Dominum Deum patrum suorum qui eduxit eos de terra Aegypti et adprehenderunt deos alienos et adoraverunt eos atque coluerunt idcirco venerunt super eos universa haec mala*.[728] In den Psalmen findet sich prinzipiell identisch: *et pro nihilo habuerunt terram desiderabilem non crediderunt verbo eius* [25] *et murmurabant in tabernaculis suis non exaudierunt vocem Domini* [26] *et elevavit manum suam super eos ut prosterneret eos in deserto*.[729] Ganz gleich, welche Bibelstelle der Chronist herangezogen hat – die Aussage ist klar: Gott straft sein Volk für dessen Verhalten und verhindert so den Einzug in das Gelobte Land respektive das Erlangen der Erlösung. Die im Alten Testament formulierte Moral ist also für den Chronisten die Grundlage für den Untergang des Westgotenreiches.

Es folgt eine allgemein gehaltene, also unkonkrete Schilderung der neuen Zustände in Hispanien, welche allerdings die vorherigen Ausführungen unterstreicht: *Et qui semper dextera Domini adiuti, hostiles impetus deuicebant telasque bellorum prostrabant, iudico Dei a paganis superati, paene ad nicilum sunt redacti, ex quibus multi hucusque dinoscuntur manere humiliati. Vrbs quoque Toletana cunctarumque gentium uictrix, Ismaeliticis triumphis uicta subcubuit, eisque subiecta deservit. Sicque peccatis congruentibus Spania ruit, anno Got-*

---

[725] Ebd.
[726] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 152, Anm. 538.
[727] 1 Kge 9,9.
[728] 2 Chr 7,22.
[729] Ps 106,24–26.

horum CCCLXXX.[730] Vor allem die letzten beiden Sätze machen die moralische Komponente dieses Textabschnitts und das moralische Verständnis des Chronisten deutlich: Die einst so bedeutende Stadt Toledo ist von den Ismaeliten besiegt worden, weil sie es *verdient* habe. Seinen Sünden *angemessen* sei Hispanien im 380. Jahr der Herrschaft der Goten ruiniert worden.

Rückbezug auf die Prophetie und vorbestimmter Geschichtsverlauf

Die in der Edition von Bonnaz mit 6 und 7 nummerierten Abschnitte geben – hier erstmals erwähnt – sieben Jahre andauernde, kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Eroberern und den Goten nach dem Tode Roderichs wieder, schildern anschließend die Neuordnung der eroberten Gebiete der Iberischen Halbinsel und listen die arabischen Machthaber über Hispanien auf.[731] In diesen Passagen der Chronik finden sich keinerlei biblische Elemente. Am Ende der Auflistung der arabischen Herrscher der Iberischen Halbinsel rekurriert der Chronist wieder auf die anfänglichen Jahreszählungen: *Sunt omnes Arabum in Spania a. CLXVIII m. V*.[732] Die Herrschaftsdauer der Araber über Hispanien seit dem Beginn der Eroberung bis zur Abfassung des Textes beträgt demnach 168 Jahre und fünf Monate. Es folgt die Prophezeiung des Endes der Fremdherrschaft. *Remanent usque ad diem Sancti Martini III idus nouembris, menses VII, et erunt completi anni CLXVIIII, et incipiet annus centesimus septuagesimus quo, dum Sarraceni complerint, secundum praedictum Ezechielis prophetae superius adnotatum, expectabitur ultio inimicorum aduenire et salus christianorum adesse*.[733] Mit dem St. Martinstag, der exakt dem im Text angegebenen Tag der Invasion der Araber auf der Iberischen Halbinsel entspricht,[734] werden 169 Jahre der Fremdherrschaft erfüllt sein und das 170. Jahr sei angebrochen. Dieses sei nun das Jahr, in dem die Ismaeliten, wie vermeintlich durch Ezechiel angekündigt, die Oberhand über Hispanien verlieren werden. Die Rache, oder Strafe (Gottes), werde über die Feinde kommen und die Christen werden die Erlösung erfahren. Was hier wiedergegeben wurde, ist eine Interpretation des Ezechiel-

---

730 *ChrProph*, Abs. 5, S. 7. In der Edition von Gil Fernández lautet es in der Redaktion „Matr. RAH cod. 78" statt „iudico Dei a paganis superati" wie folgt: „iudico Dei a paucis superati". Siehe *Chronica Albeldensia*, Kap. XVII, Abs. 3a, in: Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 183. Daher neige ich dazu, den Begriff des Paganen hier nicht überzustrapazieren. Wie sich in der Betrachtung bereits zeigte, wurden die Muslime in *ChrProph* mehr als Häretiker, denn als Heiden wahrgenommen. Aller Voraussicht nach wird uns eine stichhaltige Verknüpfung von Heiden und Muslimen erst in der *Chronik Alfons' III.* begegnen. Vgl. Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 164.

731 Vgl. *ChrProph*, Abs. 6 f., S. 7–9.

732 Ebd., Abs. 7, S. 9.

733 Ebd., Abs. 8, S. 9.

734 Vgl. ebd., Abs. 5, S. 6 […] *ingressi sunt Sarraceni in Spania die III° idus nouembris, era DCCLII^a* […].

Buches, die zur zeitgenössischen politischen Situation Bezug nimmt und sich offen gegen die arabischen Fremdherrscher richtet. Gott habe die Goten ob ihrer Verfehlungen gestraft. Nach 170 Jahren seien die Sünden abgebüßt, und die Goten, die Christen, das neue auserwählte Volk Gottes, werden die göttliche Gnade zurückgewinnen. All dies geht einher mit der Rache Gottes an den Ismaeliten, welche – wie oben erörtert – die Rolle des Volkes Gog in Ezechiel einnehmen, welches in der Bibel nach der Renobilitierung Israels ebenfalls von Gott gestraft wird.[735] Die biblische Geschichte des Buches Ezechiel wird hier also explizit auf die weltliche Geschichte der Iberischen Halbinsel gemünzt, was durch die erneute Erwähnung des Propheten Ezechiel durch den Chronisten nochmals unterstrichen wird.[736]

Der letzte Abschnitt nach der Edition von Bonnaz macht noch einmal deutlich, dass der Lauf der Geschichte für den Autor allein durch Gott zu begründen ist. Er sieht die Ursache des Geschichtsverlaufs nicht in weltlicher Kausalität, sondern in einer transzendentalen Instanz. Dabei liefert er noch einen letzten polemischen Vergleich, mit dem die Gegner der iberischen Christen final gebrandmarkt werden: *Quod praestet omnipotens Deus ut, sicut filii eius Domini nostri Iesu Christi cruore uniuersum mundum dignatus est a potestate diaboli redimere, ita, proximiori tempore, Ecclesiam suam iubeat ab Ismaelitarum iugo eripere; ipse qui uiuit in saecula saeculorum. Amen*.[737] So wie also Christus die Welt von der Macht des Teufels befreit habe, werde Gott seine Kirche vom Joch der Ismaeliten befreien. Auf diese Weise erreicht die Polemik gegen die Fremdherrscher eine neue Intensität. Durch diese Formulierung handelt es sich bei den Ismaeliten nicht mehr nur um eine gegnerische Völkerschaft oder eine Häresie, sondern sie werden durch diesen letzten, gleichsam vergleichenden Satz mit dem Teufel selbst auf eine Ebene gestellt. Gradmesser und Erklärungsmittel dieser Gegenüberstellung war die Bibel, die konsultiert wurde, um Antworten auf die Frage nach der Überlegenheit der Invasoren zu bekommen. Nicht die Erforschung des Phänomens selbst, sondern seine mögliche Interpretation mittels biblischer Entsprechungen, mittels halbbiblischer Typologie war also auch hier die Herangehensweise.[738]

---

735 Vgl. Ez 38,3 f.; 38,14–16; 38,18. Warum Gott ein Volk für eine von ihm auferlegte und durch dieses Volk auch erfüllte Aufgabe bestraft, sei hier dahingestellt – die Frage stellt sich in der iberischen Historiographie ebenso wie im Alten Testament und scheint mir zunächst rein theologischer Natur zu sein. Denn widersprüchliche Handlungen sollten diesem monotheistischen Schöpfergott für gewöhnlich fremd sein. Vgl. Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 10.

736 Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 49, sieht in diesem Abschnitt das Vokabular aus Ps 37,39 und Ps 79,10 angewendet. Eine Gegenüberstellung dieser Passagen (auch bei alternativer Zählung) kann dies allerdings nicht bestätigen.

737 *ChrProph*, Abs. 8, S. 9.

738 Vgl. Southern, Western Views (wie Anm. 690), S. 14–16. Siehe zum Spannungsfeld von Vorherbestimmtheit der Geschichte und menschlichem Handeln in ihr Blumenberg, Lesbarkeit (wie Anm. 59), S. 57.

Die *causa scribendi* dieses Textes liegt nach den vorgelegten Beschreibungen eindeutig in der Forderung nach Kampf gegen die kulturell-religiös „Anderen“, nach Wiederherstellung der Einigkeit der iberischen Christenheit und zugleich in der Legitimation der asturischen Dynastie als leitende Macht im Prozess dieser Wiederherstellung von Einheit.[739]

Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen

Bei insgesamt 19 Nennungen von Ethnonymen kommt die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen“ als „Ismaeliten“ mit neunmaligem Aufkommen am häufigsten vor.[740] Fünfmal erfolgt die Bezeichnung „Sarazenen“.[741] Die Bezeichnung „Araber“ wird dreimal gewählt.[742] Die Volksbezeichnungen „Mauren“[743] und „Chaldäer“[744] finden sich jeweils einmal, sofern wir sie nicht aus den verschiedenen Redaktionen addieren. Es ist deutlich, dass die Ethnonyme „Ismaeliten“, „Sarazenen“ und „Araber“ synonym verwendet werden. Dies geht aus dem 5. Abschnitt der Chronik – nach der Edition von Bonnaz – hervor, in welchem der Siegeszug der Sarazenen beschrieben wird und während dieser Beschreibung auch die Bezeichnungen *Arabes* für die Sieger genutzt wird. Ferner ist in diesen Siegeszug der Fall Toledos integriert, das unter die Herrschaft der „Ismaeliten“ gerät. Da beschrieben wird, dass der sarazenische Heerführer Musa in Afrika die Mauren besiegte, ist außerdem klar, dass neben der synonymen Verwendung von „Ismaeliten“, „Sarazenen“ und „Arabern“, die „Mauren“ vom Chronisten als eine gesonderte Volksgruppe angesehen worden sind, die sich obendrein in Gegnerschaft zu den Sarazenen befand.[745] Da die biblisch konnotierten Ethnonyme

---

[739] Vgl. Martín Rodríguez, Reconquista y cruzada (wie Anm. 635), S. 224.

[740] Vgl. *ChrProph*, Abs. 1, S. 2; Abs. 2,1, S. 2; zweimal Abs. 2,1, S. 3; Abs. 3, S. 3; Abs. 5, S. 7; Abs. 6, S. 7; Abs. 7, S. 8; Abs. 8, S. 9.

[741] Vgl. ebd., Abs. 2,2, S. 3; Abs. 3, S. 3; Abs. 5, S. 6; Abs. 6, S. 7; Abs. 8, S. 9.

[742] Vgl. ebd., Abs. 4, S. 5; Abs. 5, S. 6; Abs. 5, S. 7.

[743] Vgl. ebd., Abs. 5, S. 7.

[744] Vgl. ebd., Abs. 4, S. 5.

[745] Ebd., Abs. 5, S. 6 f.: […] *ingressi sunt Sarraceni in Spania* […] *sub Muza duce in Africa commanente et Maurorum patrias defaecante* […] *Arabes, tamen, regionem simul cum regno possessam* […] *Vrbs quoque Toletana cunctarumque gentium uictrix, Ismaeliticis triumphis uicta subcubuit* […]. Hier wird klar, dass Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 141 f., einer Fehleinschätzung unterliegt, wenn sie schreibt: „Es lässt sich festhalten, dass die ethnische Differenzierung zwischen den Begriffen Araber und Mauren, welche in den Chroniken von 741 und von 754 noch im Sprachgebrauch waren, hier keine weitere Verwendung findet. Obwohl die Eroberer keine heterogene Gruppe bildeten, unterschieden die asturischen Chronisten nicht weiter zwischen Ethnien. Etwa 200 Jahre nach der Eroberung der Halbinsel bezeichnen sie in ihren Berichten über Angriffe und kriegerische Auseinandersetzungen nun alle feindlichen Truppen, die aus Al-Andalus (*Spania*) kommen und gegen das Königreich von Asturien agieren – seien diese die Nachkommen der arabischen oder der maurischen Eroberer – als Sarazenen, Araber oder Ismaeliten.“ Selbiges gilt dann auch für den Autor, auf den sie sich bei dieser Aus-

– Ismaeliten, Sarazenen und Chaldäer – mit einer Summe von 15 Nennungen klar dominieren, steht auch von quantitativer Seite her fest, dass die Wahrnehmung der Fremdherrscher aus christlicher Sicht in biblische Kategorien einzuordnen ist und somit auch definitiv religiöse Komponenten in eben dieser Wahrnehmung vorherrschen.[746] Freilich handelt es sich hierbei um dezidiert biblische Komponenten und weitaus weniger um Inhalte der islamischen Religion.

Letztlich sei noch auf einen im ‚Codex de Roda' zu findenden Passus verwiesen, der in Anlehnung an die Geschichte von Noahs Söhnen eine Genealogie wiedergibt. In der entsprechenden Handschrift folgt er direkt auf das abgewandelte Ezechiel-Zitat und ist somit ein als Ergänzung zu den vom Autor gegebenen Erläuterungen, wer mit „Gog" gemeint sei, zu betrachten. *Era CCXLVIIII egressi sunt Goti de regione sua et peruenerunt in Spania per annos XVII. Era CCLXVI ingressi sunt in Spania. dominaberunt* [sic] *Spania a. CCCLXXXIII. Era DCCLIII expulsi sunt de regno. De Iafet nati sunt Goti et Mauri. De Cam nati sunt Filistim et Nebroth qui prius gigans fuit; post dillubium ipse edificauit ciuitatem Babiloniam et ipse exclusit Assur filius Sem de terra Senar. Tunc fugiens Assur edificauit Ninniue et Boot ciuitates. De stirpe Sem natus est Abraham et semen eius*.[747] Dieser Passus verbindet den gotischen Geschichtsverlauf und die auf Noahs Söhne zurückgehende Genealogie mit der Erläuterung des variierten Ezechiel-Zitats. Ergo wird zur Auslegung dieses vermeintlichen Ezechiel-Zitats das Buch Genesis herangezogen.[748] Es wird deutlich, dass die Mauren und Goten von Japhet abstammen, also nicht von Abraham wie die Ismaeliten. Diese Darstellung scheint mehr über die Selbst- als die Fremdwahrnehmung auszu-

---

sage stützte: E. Manzano Moreno, Árabes, Bereberes y Indígenas: Al-Andalus en su primer período de su formación, in: M. Barceló / P. Toubert (Hrsg.), L'Incastillamento. Actes des rencontres de Gérone (26–27 novembre 1992) et de Rome (5–7 mai 1994), Rom 1998, S. 157–175. Siehe auch Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 208 f. Schließlich Manzano Moreno, Convertirse en un árabe (wie Anm. 418), S. 219.

746 Hier sei angemerkt, dass man die religiöse Tragweite der Wahrnehmung der „Anderen" also auch an den ihnen zugeschriebenen Bezeichnungen erkennen kann und nicht nur, wie es einige, der Chronik ihre religiöse Tragweite absprechende WissenschaftlerInnen bevorzugen, anhand der Auseinandersetzung der christlichen Chronisten mit konkreten Glaubensinhalten des Islam.

747 *ChrProph*, S. 2, Anm. 1. Siehe auch *ChrAlb*, Kap. XVIII, Abs. 8a, S. 481. Ferner Matr. RAH cod. 78, fol. 186r.

748 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 481, Anm. zu Zeile 1044. Gen 10,6–11: *filii autem Ham Chus et Mesraim et Fut et Chanaan* [7] *filii Chus Saba et Hevila et Sabatha et Regma et Sabathaca filii Regma Saba et Dadan* [8] *porro Chus genuit Nemrod ipse coepit esse potens in terra* [9] *et erat robustus venator coram Domino ab hoc exivit proverbium quasi Nemrod robustus venator coram Domino* [10] *fuit autem principium regni eius Babylon et Arach et Archad et Chalanne in terra Sennaar* [11] *de terra illa egressus est Assur et aedificavit Nineven et plateas civitatis et Chale*.

sagen. Wie sich zeigen wird, weichen spätere genealogische Darstellungen, die sich auf die Geschichte der Söhne Noahs beziehen, von dieser Zuordnung ab.[749]

[749] S. u., S. 496 f..

5. Zwischenbetrachtung: Argumente für eine Einflussnahme des Pseudo-Methodius auf die *Prophetische Chronik*

In der Forschungsliteratur zur christlich-iberischen Historiographie, insbesondere zu den Asturischen Chroniken und hier wiederum insbesondere zur *Prophetischen Chronik*, taucht immer wieder der Verdacht einer Beeinflussung durch die, wohl in ihrer syrischen Originalsprache im späten siebten Jahrhundert entstandenen,[750] ‚Revelationes' des Pseudo-Methodius auf.[751] Dabei handelt es sich um

[750] Vgl. H. Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000, S. 75–82. Die lateinische Übersetzung des Textes ist aller Wahrscheinlichkeit nach auf das achte, womöglich sogar das frühe achte Jahrhundert (727) zu datieren. Vgl. ebd., S. 101 f. Siehe auch C. Bonura, A Forgotten Translation of Pseudo-Methodius in Eighth-Century Constantinople: New Evidence for the Dispersal of the Greek *Apocalypse of Pseudo-Methodius* during the Dark Age Crisis, in: N. S. M. Matheou / T. Kampianaki / C. M. Bondioli (Hrsg.), From Constantinople to the Frontier. The City and the Cities (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400–1500 106), Leiden / Boston 2016, S. 260–276, hier S. 260.

[751] Pseudo-Methodius, *Liber Methodii martyris christi episcopus eclesiae Paternense quem inluster virorum beatus Hyeronimus in suis opusculis conlaudavit*, in: O. Prinz (Hrsg.), Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodius, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 41/1 (1985), S. 6–17. Siehe auch die abweichende Redaktion Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii episcopi paterensis sermo de regnum cantium et in novissimus temporibus certa demonstratio*, in: E. Sackur (Hrsg.), Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und tiburtinische Sibylle, Halle a. S. 1898, S. 59–96, hier S. 60–96. Diese beiden Redaktionen weichen mitunter deutlich voneinander ab. Es kann nicht eindeutig festgestellt werden, welche der beiden Redaktionen zugrunde lag. Inhaltliche und z. T. textliche Übereinstimmungen bieten beide. Spanische Forscher thematisierten das Argument der Bezugnahme bereits vor der Herausgabe der Edition von Prinz. Ergo können für beide Redaktionen Parallelen festgestellt werden. Die weiteste Verbreitung hat freilich die von Prinz edierte Redaktion. Vgl. H. Möhring, Endkaiser und Mahdī-Erwartung als Charakteristikum der Geschichte Europas und des Vorderen Orients, in: Historische Zeitschrift 274, 2 (2002), S. 315–327, hier S. 318, Anm. 8. Verknüpfungen zur christlich-iberischen Historiographie thematisieren bspw. Vázquez de Parga, Algunas notas (wie Anm. 587), S. 152 f., ferner Gil, Judíos y Cristianos (wie Anm. 586), S. 65, siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 147, des Weiteren Tischler, Eine fast vergessene Gedächtnisspur (wie Anm. 694), S. 179–186. Zweifelsohne basiert dieser Umstand auch auf der Tatsache, dass im ‚Codex de Roda' ein Fragment aus dem Werk des Ps.-Methodios enthalten ist. Dabei handelt es sich um Madrid, RAH, cod. 78, fols 177r–177v; vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 219, Anm. 119; in genannter Passage des Codex werden Gog und Magog aus dem Alexanderroman thematisiert. Ferner sieht Gil ebd., S. 221, Anm. 127, eine Verbindung von Ps.-Methodios zu den 170 Jahren der arabischen Fremdherrschaft, die in der *ChrProph* angegeben werden. Das vorangegangene Kapitel zur *ChrProph* in der vorliegenden Arbeit hat diese These allerdings entkräftet. Darüber hinaus bietet Madrid,

einen apokalyptisch-prophetischen Text, der das Phänomen der arabischen Expansion zu begründen und zeitlich zu begrenzen beansprucht.[752] Während der Nachweis einer konkret am Text festzustellenden Beeinflussung durch Zitate ebenso wie ein materieller Nachweis der Verbreitung auf der Iberischen Halbinsel des neunten Jahrhunderts bislang ausgeblieben ist und bisweilen auch für unmöglich erklärt wurde,[753] gibt es doch jenseits dessen Argumente für eine Inspiration der Asturischen Chroniken durch die ‚Revelationes', denen in den folgenden Ausführungen nachgegangen werden soll. Hier gilt es jedoch ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass die folgenden Seiten *nicht* nachweisen sollen, Pseudo-Methodius sei in schriftlicher Form zuerst über die Iberische Halbinsel nach

---

RAH, cod. 78, fol. 185v einen laut Überschrift Methodius zugeschriebenen Text, der jedoch nicht den ‚Revelationes' entspricht, sondern eine Legende zum Ursprung des Islam wiedergibt. Eine Transkription inklusive spanischer Übersetzung findet sich bei González Muñoz, La nota del códice de Roda (wie Anm. 689), S. 52–54. Vgl. Wolf, Counterhistory (wie Anm. 689), S. 16–26, der ebd., S. 17 f., eine englische Übersetzung liefert. Siehe auch Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 44 f.

752 Vgl. Möhring, Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 750), S. 54–92.

753 Vgl. Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 45: „[…] il est impossible d'etablir un quelconque rapport entre le pseudo-Méthode et la prohpétie de 883." Siehe zu seiner Argumentation grundsätzlich ebd., S. 43–47. Seine Argumente richten sich hauptsächlich nach der textlichen Analyse und der Analyse der in den entsprechenden Codices überlieferten Texte, die kein Wissen wiedergeben würden, das so auch im Pseudo-Methodius auftaucht. Der Mangel an deckungsgleichem Vokabular ist für ihn beispielsweise ein Indiz dafür. Auch die divergierenden Auslegungen der Bedeutung von Gog – in *ChrProph* an Isidor orientiert, im Pseudo-Methodius eindeutig an der Johannesoffenbarung – seien ihm zufolge ein Argument gegen den Einfluss des Pseudo-Methodius. Doch spricht m. E. nichts dagegen, dass auch Wissen miteinander vereint wurde, was zunächst inkompatibel scheint. Die Rollenverteilung bei dem vermeintlichen Ezechiel-Zitat zu Beginn von *ChrProph* ist ein hervorragendes Beispiel eben dafür. Auch Möhring, Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 750), S. 323, schreibt, dass „[…] auf der Iberischen Halbinsel zumindest bis weit ins Mittelalter hinein offenbar nicht nur Ps.-Methodios, sondern die Endkaiser-Weissagung überhaupt kaum bekannt" war. Zudem belaufen sich Möhrings Ausführungen zur Verbreitung der lateinischen Fassung der ‚Revelationes' auf der Iberischen Halbinsel auf Einschätzungen des dortigen, herrscherlichen Selbstverständnisses sowie eine historiographische Quelle des dreizehnten Jahrhunderts, eine äußerst knappe Nennung des Paulus Alvarus sowie auf eine nur rudimentäre Kenntnis der Inhalte der Asturischen Chroniken, insbesondere der *ChrProph*. Siehe ebd., S. 329 f., 334. Generell zur Überlieferung nach Europa und der frühen Handschriftensituation siehe C. Grifoni / C. Gantner, The Third Latin Recension of the *Revelationes* of Pseudo-Methodius – Introduction and Edition, in: V. Wieser / V. Eltschinger (Hrsg.), Cultures of Eschatology, Vol. 1, Empires and Scriptual Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities (Cultural History of Apocalyptic Thought 3), Berlin / Boston 2020, S. 194–253, hier S. 197–199, sowie W. J. Aerts / G. A. A. Kortekaas, Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 97), Louvain 1998, S. 19.

Europa tradiert worden.[754] Es geht einzig um Argumente für eine mögliche Einflussnahme des speziell in den ‚Revelationes' enthaltenen Wissens auf die Asturischen Chroniken.

Die bereits bei anderen Texten vermutete mündliche Überlieferung byzantinischer Quellen nach Hispanien, die sich dann auf die iberischen Chroniken ausgewirkt haben,[755] muss auch in diesem Fall als Option in Betracht gezogen werden. Es ist grundsätzlich nicht ausgeschlossen, dass die mündliche Tradierung des Pseudo-Methodius in die zentralen Gefilde Europas auch über die Iberische Halbinsel verlaufen ist, beispielsweise durch westgotische Flüchtlinge, die dieses Wissen ins Frankenreich weitergetragen haben.[756] Diese mündliche Überlieferung könnte genau dort als Begründung herhalten, wo sich inhaltlich-strukturelle Parallelen, jedoch keine Übereinstimmungen im Vokabular zwischen den Asturischen Chroniken und den ‚Revelationes' zeigen. Dies gilt vor allem unter Beachtung der historischen Umstände, die sowohl für Entstehungszeit und -raum der ‚Revelationes' als auch für Entstehungszeit und -raum der Asturischen Chroniken jeweils eine Krisensituation der christlichen Bevölkerung angesichts einer Vormachtstellung der Araber aufzeigt. Diese Situation kann in beiden Fällen zugleich als Ursache, als „Nährboden", für den Gedanken der nahen Endzeit, eines nahen Umbruchs, verstanden werden, der auch jeweils ein Ende der arabischen Herrschaft herbeirufen würde.[757] Auf Grundlage dessen ist gewissermaßen eine

---

754 C. Bonura, When Did the Legend of the Last Emperor Originate? A New Look at the Textual Relationship between the *Apocalypse of Pseudo-Methodius* and the *Tirburtine Sibyl*, in: Viator 47, 3 (2016), S. 47–100, hier S. 59, schließt sich dem Standpunkt einer Tradierung über Frankreich an.

755 Vgl. zu *Chr741* Dubler, Cronica arabigo-bizantina (wie Anm. 105), S. 327 f. Ferner Hillgarth, Historiography in Visigothic Spain (wie Anm. 125), S. 263–272, 278, 281–283, 308 f.

756 Vgl. Tischler, Eine fast vergessene Gedächtnisspur (wie Anm. 694), S. 180 f., sowie besonders die Darlegung von Verbindungen zwischen al-Andalus und Syrien, beispielsweise durch den Mönch Georg, der zu genau dem Kloster eine Verbindung herstellte, in dem womöglich auch Johannes von Damaskus seine antimuslimische Polemik verfasste. Vergleichbare Verbindungen stellte vermutlich der Mönch Serviodeo in Córdoba her. Auch syrische Soldaten in den Heeren der Invasoren, byzantinische Gesandte und Händler kommen als Vermittler infrage. Hierzu ebd., S. 182–185.

757 Vgl. G. J. Reinink, Tyrannen und Muslime. Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodios, in: H. L. J. Vanstiphout / K. Jongeling / F. Leemhuis / G. J. Reinink (Hrsg.), Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East Presented to J. H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends, Groningen 1986, S. 163–175, hier S. 163 f. Da die ‚Revelationes' zum Korpus der einflussreichen „Sybillinischen Texte" gehören, liegt es nahe, dass sie ebenso wie der Rest dieser Texte prägend auf die europäische Apokalyptik einwirkten. Vgl. T. Struve, Endzeiterwartungen als Symptom politisch-sozialer Krisen im Mittelalter, in: J. A. Aertsen / M. Pickavé (Hrsg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin / New York 2002, S. 207–226, hier S. 211.

Kopie der in den ‚Revelationes' vorzufindenden Struktur der Krisenbeschreibung und Krisenbewältigung auf der Iberischen Halbinsel alles andere als abwegig. Als Krise muss in diesem Zusammenhang übrigens nicht nur die Bedrohung durch die „Ismaeliten" gelten, sondern auch die vielen Konvertierungen von Christen hin zur rivalisierenden Glaubensrichtung.[758]

Dass es Mitte des neunten Jahrhunderts durchaus rege Bewegung von Gesandtschaften, Reisenden und dergleichen mehr zwischen dem Osten und dem Westen des Mittelmeeres gab, die letztlich mündliche wie auch textuelle Überlieferungen ermöglicht haben müssen, wird in beeindruckender Weise im monumentalen Werk Michael McCormicks nachgewiesen.[759] Freilich muss hierbei angenommen werden, dass zusätzlich zu den Kommunikations- und Überlieferungswegen von der Ostküste des Mittelmeeres bis zur Iberischen Halbinsel – und dort vermutlich in den Süden[760] – eine innerhalb der Halbinsel von Süden nach Norden verlaufende Informationsweitergabe stattgefunden hat. Ferner bleibt auch die Möglichkeit einer Vermittlung von Texten über Nordafrika, wo eventuell auch Pseudo-Methodius tradiert und übersetzt worden ist und schließlich den Weg nach Hispanien gefunden haben kann, nicht aus.[761] Schließlich sollte festgehalten werden, dass es eher unwahrscheinlich ist, dass mit den neuen Kräftekonstellationen auf der Iberischen Halbinsel nach 711 ein Versiegen des Wissenszuflusses aus dem Orient einhergegangen sei. Vielmehr ist es doch denkbar, dass der Umstand der Vorherrschaft einer aus dem Orient stammenden Macht die Beziehungen und somit auch den Informationsaustausch zwischen dem Osten und dem Westen des Mittelmeeres beförderte.[762] Sind nicht auch die *Byzantinisch-arabische Chronik* und die *Mozarabische Chronik* gerade dafür gute Beispiele?

---

[758] Vgl. für die Übertritte zum frühen Islam im siebten Jahrhundert in Byzanz Möhring, Endkaiser und Mahdī-Erwartung (wie Anm. 751), S. 317. Ferner Ders, Der Arabersturm, die Endkaiser-Weissagung der Christen und die Mahdī-Erwartung der Muslime, in: Aertsen / Pickavé, Ende und Vollendung (wie Anm. 757), 193–206, hier S. 193. Zum Phänomen der Konvertierungen zum Islam auf der Iberischen Halbinsel siehe Pochoshajew, Märtyrer von Cordoba (wie Anm. 674), S. 157–161. Ebenso Ders., Zur theologischen Legitimation des freiwilligen Todes in den Texten von Alvarus und Eulogius, in: Maser / Herbers, Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (wie Anm. 14), S. 189–207, hier S. 195.

[759] Vgl. M. McCormick, Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A. D. 300–900, Cambridge 2007. Siehe hier beispielhaft für das mittlere neunte Jahrhundert die aufgedeckten Kommunikationswege S. 918, Nr. 445; S. 928, Nr. 508; S. 931, Nr. 526.

[760] Denn so lassen es die ebd., Anm. 759 aufgelisteten Beispiele aus McCormicks Werk, die zumindest zweimal eine Verbindung nach Córdoba belegen, vermuten.

[761] Vgl. Lopez Pereira, Estudio crítico (wie Anm. 104), S. 115–117. Im Süden könnten Alvarus und Eulogius ebenfalls mit diesem Wissen konfrontiert worden sein. Dass diese beiden Autoren Inspirationen für bestimmte Elemente der *ChrProph* lieferten, gesteht Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 47, ein.

[762] Vgl. M. A. Makki, Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe, in: Revista del Instituto

Bereits im achten Jahrhundert entstand eine lateinische Fassung der ‚Revelationes' des Pseudo-Methodius, welche eine enorme Verbreitung hatte. Hannes Möhring äußert den Verdacht, dass diese „möglicherweise im Zusammenhang mit dem Spanien-Feldzug Karls des Großen von 778"[763] zustande gekommen sei.[764] Ergo könnte dieses Ereignis im Frankenreich zu einer entsprechenden Textproduktion geführt haben. Allerdings kann daraus nicht notwendig geschlossen werden, der Text habe im achten Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel vorgelegen. Überhaupt, von den lateinischen Handschriften des Pseudo-Methodius sind „äußerst wenige […] in Spanien erhalten".[765]

Soweit zu den zeitgenössischen Umständen einer potenziellen Tradierung von Wissen und Darstellungsformen. Wie aber verhält es sich mit den Parallelen zwischen den ‚Revelationes' und den Asturischen Chroniken, die der Auslöser für den Verdacht einer Einflussnahme Ersterer auf Letztere sind? Die wohl auffälligste dieser Parallelen ist die Darstellung der Ismaeliten als Geißel Gottes für das Fehlverhalten der Christen.[766] So heißt es bei Pseudo-Methodius: *Dicit enim Deus ad Israhel per Moysen: Non quia diligit vos dominus Deus, introducit vos in terra promissiones, ut hereditemini eam, sed propter peccata inhabitantium in eam. Sic etenim filios Ismahel, non quod eos diligat, dominus Deus dabit eis potentiam hanc, ut obteneant terram christianorum, sed propter peccatum et iniquitatem, quae ab eis committitur.*[767] In der oben genannten Redak-

---

de Estudios Islámicos en Madrid 9–10 (1961–1962), S. 65–92, hier S. 65. Ferner Pochoshajew, Märtyrer von Cordoba (wie Anm. 674), S. 137 f.

763 Möhring, Der Arabersturm (wie Anm. 758), S. 199. Ferner Ders., Endkaiser und Mahdī-Erwartung (wie Anm. 751), S. 318. Demnach handelt es sich um die in folgender Edition veröffentlichte Redaktion: Pseudo-Methodius, *Liber Methodii* (wie Anm. 751), S. 6–17.

764 Genauer zu den lateinischen Fassungen siehe Möhring, Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 750), S. 136–143 und 321–349.

765 Möhring, Der Arabersturm (wie Anm. 758), S. 201. Möhring schlussfolgert ebd. aus dieser Tatsache, „dass überraschenderweise die Bedrohung durch den Islam bzw. durch die Muslime für die Verbreitung der Endkaiser-Weissagung keine wesentliche Rolle gespielt haben kann". Es mag sein, dass konkret die Figur eines Endkaisers auf der Iberischen Halbinsel eine geringe Bedeutung hatte – wobei Alfons III. in der *ChrProph* durchaus diese Rolle zu übernehmen scheint. Andere Motive aus den Schriften des Pseudo-Methodius werden aber sehr wohl in der iberischen Historiographie verwendet. Somit kann ihm schon eine wesentliche Rolle für die Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" auf der Iberischen Halbinsel zugesprochen werden. Siehe zur Rolle Alfons' III. als mit dem Endkaiser des Pseudo-Methodius vergleichbare Gestalt Vázquez de Parga, La Biblia en el Reino astur-leones (wie Anm. 18), S. 274.

766 Vgl. Tischler, Eine fast vergessene Gedächtnisspur (wie Anm. 694), S. 180 f. Siehe auch Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen (wie Anm. 751), S. 40.

767 Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 81. Vgl. ferner ebd., S. 81 f. Innerhalb dieser Passage befindet sich ein Bibelzitat aus 4 Esr 4,39: *et ne forte propter nos inpediatur iustorum area, propter peccata inhabitantium super terram.* Aerts/Kortekaas, Die Apokalypse des Pseudo-Methodius (wie Anm. 753), S. 139, ver-

tion des achten Jahrhunderts heißt es: *In novissimo autem sexto miliario seculi exierunt filii Ismahel de herimo et erit adventus eorum castigacio sine misericordia et tradit Deus in manibus eorum cuncta regna gencium propter peccata et scelera, que operati sunt contra Dei praeceptum. Tradit nobis Deus in manus barbarorum, quia obliti sumus praeceptum Domini, proptera tradit Deus ad populis barbaris et facient christianis multa inlicita, quia inmaculant semetipsos, quod turpissimum est dicendum. Propterea tradit illos Deus in manus Sarracinorum*.[768] In der *Prophetischen Chronik* finden wir – wie bereits beschrieben – dieselbe Begründung: […] *omnis decor gothicae gentis pauore uel ferro periit. Quia non fuit in illis pro suis delictis digna paenitentia, et quia dereliquerunt praecepta Domini et sacrorum canonum instituta, dereliquit illos Dominus ne possiderent desiderabilem terram*.[769] Auch die *Chronik Alfons' III.* liefert uns Belege für eben dieses alttestamentlich-moralische Begründungsmodell – in einem Fall sogar in einem sehr ähnlichen Wortlaut wie die *Prophetische Chronik*.[770] Zudem findet sich das Modell auch sonst innerhalb der *Chronik Alfons' III*.[771] All diese Passagen zeigen uns die Anwendung des Prinzips von Sünde, Strafe, Buße und Gnade, das sich schon im Alten Testament manifestiert und bereits bei den bisherigen Quellen analysiert worden ist. Zudem zeigte sich im zweiten Pseudo-Methodius-Zitat, dass auch dieser Autor „Ismaeliten" beziehungsweise „Söhne Ismaels" synonym zu „Sarazenen" verwendet hat, wie es auch in allen iberischen Chroniken zwischen der *Byzantinisch-arabischen* und der *Chronik Alfons' III.* der Fall ist. Ferner scheint auch Pseudo-Methodius eine genauere Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten des Islam gemieden zu haben – was, wie bereits im Kapitel zur *Prophetischen Chronik* beschrieben, womöglich daran liegt, dass der frühe Islam noch keine dies bietende Theologie vorweisen konnte – und (de) klassiert die Gegner schlichtweg als Barbaren, die aus der Wüste kamen, um die Christen zu strafen: *Quid haec aliut nisi discensio et disciplina, quia corripientur huniversi habitatores terre ha* [sic] *filiis Ismahel. Propterea onagrum Deus appellavit Ismahel pater eorum, propterea onagrum et capreae ad desertum scilicet* […].[772] Hierbei sei nochmals an das Wüstenmotiv erinnert, das bereits in der

---

muten jedoch ein Zitat von Deut 9,4–6: *ne dicas in corde tuo cum deleverit eos Dominus Deus tuus in conspectu tuo propter iustitiam meam introduxit me Dominus ut terram hanc possiderem cum propter impietates suas istae deletae sint nationes* [5] *neque enim propter iustitias tuas et aequitatem cordis tui ingredieris ut possideas terras eorum sed quia illae egerunt impie te introeunte deletae sunt et ut conpleret verbum suum Dominus quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis Abraham Isaac et Iacob* [6] *scito igitur quod non propter iustitias tuas Dominus Deus tuus dederit tibi terram hanc optimam in possessionem cum durissimae cervicis sis populus.*

768 Pseudo-Methodius, *Liber Methodii* (wie Anm. 751), S. 11 f.

769 *ChrProph*, Abs. 5, S. 7.

770 S. u., S. 201.

771 S. u., S. 194 f.

772 Pseudo-Methodius, *Liber Methodii* (wie Anm. 751), S. 13. Man bemerke hier auch das Polemische, wenn Ismael – sicherlich in Anlehnung an Gen 21,20 – als Wildesel

Mozarabischen Chronik, die zweifelsfrei auch von byzantinischen Quellen beeinflusst wurde, vorkommt.[773]

Im Zusammenhang mit dem obigen moralischen Prinzip steht auch die Tatsache, dass die Ismaeliten in den ‚Revelationes' genauso wie beispielsweise in der *Prophetischen Chronik* als strafendes Werkzeug Gottes geschickt worden seien und somit ein dem jeweiligen Erscheinen der Ismaeliten vorangegangenes Fehlverhalten am Beginn der Kausalkette steht.[774] Die Christen sind also in beiden Fällen der Auslöser der geschilderten Misere. Dies wiederum begründet, warum das Böse in Gestalt eines un- oder falschgläubigen Volkes mit Erfolg gegen die Rechtgläubigen und vermeintlich Auserwählten habe vorgehen können.[775]

Als Unterscheidung muss allerdings erwähnt werden, dass die Bezeichnung *barbari* in den bislang untersuchten christlich-iberischen Chroniken keine Rolle spielt. Es mutet schon merkwürdig an, dass sich so viele strukturelle Parallelen finden lassen, eine solche begriffliche Übereinstimmung, bei einer für die Wahrnehmung und Darstellung der Invasoren sehr essenziellen Bezeichnung, jedoch ausbleibt – ein Indiz für eine mündliche statt einer schriftlichen Tradierung? Durchaus könnte man es so begründen, andererseits steht die christlich-iberische Historiographie des achten und neunten Jahrhunderts noch immer in westgotischer Schreibtradition. Der Barbarenbegriff der westgotischen Historiographie ist jedoch keineswegs mit dem hier von Pseudo-Methodius verwendeten identisch.[776] Daher könnte die Nichtübernahme dieser Bezeichnung von einem

---

(onager) aus der Wüste bezeichnet wird. Vgl. Reinink, Tyrannen und Muslime (wie Anm. 757), S. 165, der hier die Verbindung zu Gen 16,12 anmerkt, wo Ismael ohnehin eine negative Charakterisierung durch einen Engel erfährt. Ferner interpretiert er die bereits auf Eusebius zurückgehende Identifikation der Araber als Ismaeliten als Verweis auf deren niedrigeren Status, da ihr Stammvater von einer Sklavin geboren worden sei. Siehe auch Möhring, Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 750), S. 64.

773 S. o., S. 104 f. Siehe auch Möhring, Der Arabersturm (wie Anm. 758), S. 195.

774 Vgl. C. Gantner, Hoffnung in der Apokalypse? Die *Ismaeliten* in den älteren lateinischen Fassungen der *Revelationes* des Pseudo-Methodius, in: V. Wieser / C. Zolles / C. Feik / M. Zolles / L. Schlöndorff (Hrsg.), Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit (Kulturgeschichte der Apokalypse 1), Berlin 2013, S. 519–548, hier S. 530, 537. Siehe auch Reinink, Tyrannen und Muslime (wie Anm. 757), S. 164. Ferner Pochoshajew, Märtyrer von Cordoba (wie Anm. 674), S. 120. Siehe auch Grifoni / Gantner, The Third Latin Recension (wie Anm. 753), S. 200.

775 Vgl. Palmer, Apocalypse in the Early Middle Ages (wie Anm. 655), S. 108.

776 Vgl. Wolfram, Die Goten (wie Anm. 515), S. 17 f. Ferner P. G. Schmidt, s. v. barbarus, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 2, Berlin / New York 1976, S. 49 f., hier S. 49, der auf die Verwendung von *barbari* bei Julian von Toledo als Bezeichnung für „die das Reich des westgotischen Königs Wamba umgebenden Völker" verweist. Bei Isidor wird dieses Barbaren-Bild ebenfalls bedient, wenn er in seiner Chronik beschreibt, dass der römische Kaiser Probus Gallien gegen die Barbaren, die in diesem Fall Germanen waren, verteidigt: Isidor von Sevilla, *Chronica 2*, in: J. C. Martin (Hrsg.), Isidori Hispalensis Chronica (Corpus Christianorum Series Latina 112), Turnhout 2003, S. 5–209, hier S. 151, Abs. 320[a]: *Isite militia strenuus et ciuilitate*

Konflikt zwischen ihren jeweiligen Bedeutungen auf der Iberischen Halbinsel und im Nahen Osten herrühren. Man kann nicht ausschließen, dass die Chronisten die Wortwahl deswegen geändert haben.

Gerade im Vergleich der ‚Revelationes' mit der *Prophetischen Chronik* fällt auf, dass in beiden Werken der Autor sich zeitlich kurz vor einer Phase des Umbruchs, also nahe dem Ende der Fremdherrschaft und womöglich nahe der Endzeit wähnt. Der Sieg über die Ismaeliten in naher Zukunft stünde bevor. Eine Zeit des Friedens werde anbrechen.[777] Dieser Frieden wird auch in beiden Schriften durch eine schillernde Königsgestalt eingeleitet.[778] Obendrein ist in beiden Fällen eine königliche Heldengestalt im Norden verortet.[779] Wir haben es also bei beiden Werken mit Schriften zu tun, die historische mit prophetischen Elementen verknüpfen. Beide bieten sowohl Rückblicke in biblische und weltliche Geschichte als auch eine Vorausschau in die nahe Zukunft, ja verorten sich geradezu innerhalb der Geschichte kurz vor deren Ende beziehungsweise einem Umbruch dieser. Das Ende der Fremdherrschaft wird zudem mit einem Fehlverhalten der Ismaeliten, beispielsweise deren Überheblichkeit,[780] begründet, was wiederum an die Gegenüberstellung der *Prophetischen Chronik* mit dem Buch Ezechiel erinnert. Auch an die Ismaeliten im Werk des Pseudo-Methodius ist ein Drohspruch adressiert: *Et quoniam onager adpellavit Deus Ismahelem patrem illorum, propter hoc onagri et capriae a deserto et omnem speciem bestiarum supergrediens raviem et mansuetorum conteruntur ab eis* […] *Non enim sunt homines qui tyrannico more barbaricae nationis obtinentes, sed filii sunt a deserto exilientes et ideo in desolationem prodiunt, corrupti sunt et in corruptione mit-*

---

praeclarus Gallias a barbaris occupatas bellando restituit. Hierbei handelt es sich um die Version der Chronik aus der Regierungszeit Swintilas. Vgl. ebd., S. 15*.

777 Vgl. G. J. Reinink, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, in: W. Verbeke / D. Verhelst / A. Welkenhuysen (Hrsg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensie 15), Leuven 1988, S. 82–111, hier S. 97.

778 Vgl. Brandes, Tempora periculosa sunt (wie Anm. 250), S. 59. Siehe auch Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 265 f. Ferner Pochoshajew, Märtyrer von Cordoba (wie Anm. 674), S. 120. Ebenso Palmer, Apocalypse in the Early Middle Ages (wie Anm. 655), S. 116 f. Mit welcher historischen Gestalt dieser Herrscher bei Ps.-Methodius zu identifizieren sein kann, diskutiert Möhring, Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 750), S. 82–88, mit besonderer Betonung der Möglichkeit, Justinian II. als besagten Endkaiser zu identifizieren.

779 Vgl. Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 269. Siehe auch G. J. Reinink, From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam, in: W. Brandes / F. Schmieder (Hrsg.), Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Millennium-Studien 16), Berlin / New York 2008, S. 75–87, hier S. 78. Der Zusammenhang von Endkaiserweissagung und Expansion des frühen Islam wird deutlich bei Bonura, Legend of the Last Emperor (wie Anm. 754), S. 47–52.

780 Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 83 f.: […] *et in superbiam elabitur et loquentur excelsa usque ad tempus constitutum eis* […] *Et exaltabibur cor eorum usque adeo, ut et mortuos appetant secundum equalitatem vivorum.*

tentur […].[781] Das bereits für die *Prophetische Chronik* analysierte Prinzip tritt auch hier hervor: die Ismaeliten sind zwar Werkzeug Gottes, werden ihm aber dennoch aufgrund ihres eigenen Fehlverhaltens nicht gerecht und deswegen ihrer Position als vorherrschende Macht enthoben.

Die Bibel gibt für beide Schriften die Struktur und den Verlauf der Geschichte vor. Allerdings sind die ‚Revelationes' zusätzlich zu Ezechiel durch das Buch Daniel[782] geprägt, was, wie gezeigt, für die asturischen Zeugnisse nur bedingt gilt. Der Bezug zu Daniel geht in den ‚Revelationes' beispielsweise aus der Beschreibung des Modells der vier Königreiche hervor.[783] Gleichwohl gilt es hier anzumerken, dass Pseudo-Methodius trotz dieser Anspielungen auf vier Weltreiche sieben Jahrtausende in der Weltgeschichte beschreibt, wodurch ein Rekurs auf eine Weltaltereinteilung nach Schöpfungstagen nicht zwingend zu verneinen ist: *In novissimum enim miliarum seu septimo tunc agentem in ipso eradicabitur regnum Persarum. Et in ipso septimo miliario incipient exire semen Ismahel de deserto Ethribum, et cum exierint, congregabuntur unanumes in magnam Gabahot, et illic conplebitur quod dictum est per Ezechielem prophetam: Fili hominis, inquit, voca bestias agri et volatilia caeli et exhortare illa dicens: „Congregamini et venite eo quod sacrificum magnum immolo vobis, manducate carnes fortium et bibite sanguinem excelsorum"*.[784] Mit der erwarteten Endzeit ist hier unmittelbar das Erscheinen der Söhne Ismaels verbunden. Ihnen wird also auch hier eine Rolle im Rahmen der Eschatologie zugeschrieben. Ferner spricht auch Pseudo-Methodius hier von *Erfüllung* des Bibelwortes – es wird sich erfüllen (*conplebitur*), was im Buch Ezechiel prophezeit wird.[785] Erstaunlicherweise ist das darauffolgende Ezechiel-Zitat aus dem 39. Kapitel des Prophetenbuches entnommen – genau

781 Ebd., S. 85. Man beachte hier die Darstellung der Ismaeliten als „Tyrannen", was womöglich mit der traditionellen Vorstellung von Tyrannei einhergeht, um sie als grausam und inhuman zu brandmarken, aber zugleich als prophetische Symbolik, die auf einen künftigen (End-)Kampf hindeutet. Vgl. Reinink, Tyrannen und Muslime (wie Anm. 757), S. 165–170.

782 Vgl. Reinink, From Apocalyptics to Apologetics (wie Anm. 779), S. 75. Siehe auch Hoyland, Seeing Islam (wie Anm. 16), S. 268. Ferner unter Verweis auf die auf Daniel fußende Vier-Weltalter-Lehre Gantner, Hoffnung in der Apokalypse (wie Anm. 774), S. 528.

783 Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 72: *Audi igitur nunc certissime, quomodo quattuor haec regna convinerunt sibi Aethiopes enim Macedonis et Romanis Greci: haec sunt quattuor venti commoventes mare magnum*. Dies bezieht sich auf Dan 7,2: *videbam in visione mea nocte et ecce quattuor venti caeli pugnabant in mari magno*.

784 Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii*, S. 80 f.; vgl. Brandes, Tempora periculosa sunt (wie Anm. 250), S. 58.

785 Ez 39,17: *tu ergo fili hominis haec dicit Dominus Deus dic omni volucri et universis avibus cunctisque bestiis agri convenite properate concurrite undique ad victimam meam quam ego immolo vobis victimam grandem super montes Israhel ut comedatis carnes et bibatis sanguinem*. Vgl. B. McGinn, Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages (Records of Civilization, Sources and Studies 96), New York 1979, S. 74.

von dort, wo sich zum Teil auch die *Prophetische Chronik* bediente. Ezechiel 39 handelt von der Niederlage Gogs im Kampf gegen Israel. So scheint in den ‚Revelationes', wie später in der *Prophetischen Chronik*, der Untergang der Gegner des Gottesvolkes vorgeschrieben und seitens des Autors zur Prophezeiung der Niederlage der Ismaeliten herangezogen worden zu sein. Die Rolle des negativ konnotierten Volkes Gog nimmt also auch bei Pseudo-Methodius das Volk der Ismaeliten ein. Sofern sich also der Autor der *Prophetischen Chronik* bei Pseudo-Methodius bediente, übernahm er nicht nur dessen literarische Motive, sondern auch dessen Rollenverteilung im Rahmen der angewandten Darstellungsstruktur halbbiblischer Typologie. Dies jedoch nur in Kombination mit dem isidorischen Wissen des Autors der *Prophetischen Chronik*. Ebenfalls aus biblisch-typologischer Sicht relevant ist die Tatsache, dass sich die *Prophetische Chronik* möglicherweise ebenso wie Pseudo-Methodius im Buch Joël, Kapitel 2, bedient.[786] Während es allerdings in der Chronik nicht ganz klar ist, ob tatsächlich Joël zugrunde liegt, ist es bei Pseudo-Methodius offensichtlich:[787] *Convertit enim sol in tenebris et lunam in sanguinem et in his eius mendacibus signis et deceptionis prodigia seducit* […].[788] Die entsprechende Bibelstelle deutet auf künftiges Unheil hin, welches Gott als strafende Maßnahme an den Tag legt, und lautet wie folgt: *et dabo prodigia in caelo et in terra sanguinem et ignem et vaporem fumi* [4] *sol vertetur in tenebras et luna in sanguinem antequam veniat dies Domini magnus et horribilis*.[789] Bereits der Gedanke eines Wiedererstarkens der Christen kann halbbiblisch-typologisch gedeutet werden: die erlösende Königsgestalt wird mittels einer Anlehnung an die Bibel angekündigt: […] *et exiliet super eos rex Gregorum siue Romanorum in furore magna et expergiscitur tamquam homo a somno vini, quem extimabant homines tamquam mortuum esse et in nihilo utilem profecisse*.[790] Die Stelle erinnert an das Buch Genesis, wo Noah aus einem vom Wein verursachten Rausch aufwacht: *evigilans autem Noe ex vino* […].[791] Reinink erkennt im Erwachen Noahs eine Vorankündigung der Wiederauferstehung Christi, also eine innerbiblische Typologie. Da diese nun in den ‚Revelationes' Anwendung für die weltliche Geschichte der byzantinischen Christen findet, wandelt sie sich bei Pseudo-Methodius zu einer halbbiblischen Typologie, in welcher der aus dem Rausch erwachende Noah eine Vorankündigung des griechischen Königs ist, der den Christen den Sieg über die noch vorherrschenden Ismaeliten ermöglicht.[792] Vollkommen korrekt bemerkt Reinink

---

[786] Vgl. *ChrProph*, Abs. 1, S. 2, mit Joël 2,5.
[787] Vgl. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen (wie Anm. 751), S. 41.
[788] Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 94.
[789] Joël 3,3 f. Sackur bezeichnet die Bibelstelle mit „Joel 2,31". Vgl. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen (wie Anm. 751), S. 41.
[790] Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 89.
[791] Gen 9,24.
[792] Vgl. G. J. Reinink, Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam, in: A. Cameron / L. I. Conrad (Hrsg.), The Byzantine and Early Islam Near East, Vol. I, Problems in the Literary Source Material (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1/1), Princeton 1992, S. 149–187, hier S. 153. Reinink geht sogar so weit,

bezüglich Pseudo-Methodius: „Very often his words refer at the same time to a historical and a Biblical or theological reality, using typological models and Biblical symbolic speech to link both levels.“[793]

Ferner begegnet uns sowohl bei Pseudo-Methodius als auch in der *Prophetischen Chronik* das Motiv der Völker Gog und Magog, die sich in beiden Werken, wie bereits im Alten Testament, im Norden aufhielten.[794] Pseudo-Methodius orientiert sich bei der Beschreibung dieser Völker sehr stark am Alexanderroman und widmet ihnen zwei recht lange Passagen, in denen sie als sündhafte Völker aus dem Norden, voller Schlechtigkeiten und mit abscheulichen Gepflogenheiten beschrieben werden.[795] Er bedient sich für seine Gog- und Magog-Darstellung – so gibt er es zumindest an – ebenfalls bei Ezechiel: *In novissimis vero temporibus secundum Ezechielis prophetiam, que dicit: In novissimo die consummationes mundi exiet Gog et Magog in terra Israhel*.[796] Eine etymologische Vorgehensweise, wie sie Isidor an den Tag legte, ist bei ihm nicht gegeben. Dennoch findet sich hier die gleiche Verbindung zwischen diesen apokalyptischen Völkern und dem Buch Ezechiel, wie wir sie bereits bei Isidor oder Ambrosius vorfinden. Ebenso ist auch für Pseudo-Methodius eine typologische Interpretation gerechtfertigt. Diese bezieht sich nicht nur auf das Buch Ezechiel, sondern auch auf den Alexanderroman und kann demnach zusätzlich als außerbiblische Typologie gelten. Denn so wie Alexander einst auszog und die Völker des Ostens, inklusive Persern, besiegt und Gog und Magog hinter den Toren des Nordens eingesperrt habe, so werde der künftige griechische König bei Pseudo-Methodius gegen die Völker des Ostens (und Südens) vorgehen und die Ismaeliten besiegen.[797] Essenziell für diese Argumentation ist, dass das Motiv „Gog und

---

dies – mittels Heranziehens nur eines weiteren Beispiels – als typisch syrische Methode der Geschichtsdarstellung auszuweisen. Siehe ebd.: „[…] we must constantly bear in mind that the author uses the typical Syriac method of typological and symbolic exegesis to explain and describe historical phennomena.“ Siehe auch Möhring, Endkaiser und Mahdī-Erwartung (wie Anm. 751), S. 316 f.

793 Reinink, A Concept of History (wie Anm. 792), S. 153.

794 Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 91: *Tunc reserabuntur portae aquilonis et egredientur virtutes gentium illarum* […]. Allerdings muss hier hinzugefügt werden, dass dieses Motiv sich nicht nur auf diese beiden Werke beschränkt, sondern schon lange weit verbreitet war. Vgl. Möhring, Der Arabersturm (wie Anm. 758), S. 194.

795 Vgl. Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 72–75, 91–93. Siehe auch Palmer, Apocalypse in the Early Middle Ages (wie Anm. 655), S. 112.

796 Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 74. Eine genaue Bibelstelle, die hier bei Ez zitiert worden sein könnte, lässt sich nicht ausmachen. Allerdings wird man hier stark an Ez 38,8 erinnert: *post dies multos visitaberis in novissimo annorum venies ad terram quae reversa est a gladio congregata est de populis multis ad montes Israhel qui fuerunt deserti iugiter haec de populis educta est et habitaverunt in ea confidenter universi*. Siehe hierzu P. J. Alexander, The Byzantine Apokalyptic Tradition, Berkeley / Los Angeles / London 1985, S. 186, 190.

797 Vgl. Reinink, A Concept of History (wie Anm. 792), S. 166 f., 176.

Magog“ stets – und das in verschiedenen Zeiten in verschiedenen Regionen – in Krisenzeiten belebt wurde.[798]

Die überwiegende Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen“ als „Ismaeliten“ beziehungsweise „Söhne Ismaels“, die wiederum auf biblischem Wissen aus der Genesis beruht und mit Informationen aus Daniel versehen ist,[799] ist eine weitere Auffälligkeit im Werk des Pseudo-Methodius.[800]

---

798 Dies wird deutlich im Artikel von L. Greisiger, Opening the Gates of the North in 627: War, Anti-Byzantine Sentiment and Apocalyptic Expectancy in the Near East Prior to the Arab Invasion, in: Brandes / Schmieder / Voss, Peoples of the Apocalypse (wie Anm. 649), S. 63–79.

799 Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii sermo* (wie Anm. 751), S. 80: *Itaque postquam absortum fuerit regnum Persarum, consurgent pro illis adversus Romanorum imperium filii Hismahel, filii Agar, quos scriptura commemorans australem brachium appellavit, Danihel quoque hoc praedicens*. Dieses Zitat rekurriert sowohl auf die Geschichte Abrahams und seiner Söhne im Buch Genesis, als auch auf Dan 11,15: *et veniet rex aquilonis et conportabit aggerem et capiet urbes munitissimas et brachia austri non sustinebunt et consurgent electi eius ad resistendum et non erit fortitudo*. Ferner nennt Ps.-Meth. sie ebd.: *semen Ismahel*. Siehe auch ebd., S. 81: *filios Ismahel*. Vgl. Gantner, Hoffnung in der Apokalypse (wie Anm. 774), S. 524. Siehe auch Reinink, Tyrannen und Muslime (wie Anm. 757), S. 165.

800 Vgl. Palmer, Apocalypse in the Early Middle Ages (wie Anm. 655), S. 115. Siehe auch Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 154.

6. Chronik Alfons' III.

Einleitung, Forschungsstand und Quellenkritik

Die Gruppe der Asturischen Chroniken wird komplettiert durch die *Chronik Alfons' III.*,[801] die womöglich die am meisten erforschte dieser historiographischen Schriften ist und die zugleich das thematische Gesamtgefüge, das durch die *Chronica Albeldensis* und die *Prophetische Chronik* entstand, zu einem Abschluss bringt. Es wird deutlich werden, dass die *Chronik Alfons' III.* nicht nur für sich allein eine sehr lohnenswerte Quelle für die Erkenntnis zeitgenössischer Bibelexegese[802] ist, sondern auch, dass sie in Interaktion mit den beiden zuvor untersuchten Chroniken tritt und damit ein wesentlicher Teil der Gesamtaussage der Asturischen Chroniken durch sie formuliert wird. Auch hinsichtlich Selbst- und Fremdidentifikation offenbart sich diese Chronik als sehr gehaltvoll.

Explizit auf biblische Elemente in dieser Chronik zielende Forschungen liegen zwar mit zwei Artikeln von Isabel J. Las Heras und Michael Schulze Roberg vor,[803] doch sind diese bei aller Fundiertheit nicht methodologisch aus-

---

801 *Chronica Adephonsi III*, in: Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 383–433 (im Folgenden *ChrAlfIII*). Je nachdem, welche der beiden wichtigsten Redaktionen dieser Chronik zitiert werden, wird dem Kürzel *ChrAlfIII* entweder *Ov* für die „Ovetense-Redaktion" oder *Rot* für die „Rotense-Redaktion" beigefügt. Die angegebene Edition gibt Erstere jeweils auf den ungeraden, Letztere jeweils auf den geraden Seiten (mit wenigen Ausnahmen) wieder. Weitere Editionen, die ebenfalls diese beiden wichtigsten Redaktionen synoptisch wiedergeben, sind: *Die Chronik Alfons' III.*, in: Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 1–67; *Crónica de Alfonso III*, in: Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 113–149; *Chronique d'Alphonse III*, in: Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 31–59. Gelegentlich wird auch relevant *Crónica de Alfonso III*, in: A. Ubieto Arteta (Hrsg.), Crónica de Alfonso III (Textos Medievales 3), Valencia 1971, S. 19–51. Ältere Editionen wie *La Crónica Rotense*, in: Gómez-Moreno Martínez, Las primeras crónicas (wie Anm. 571), S. 609–621, sind für die hiesige Untersuchung weitestgehend irrelevant, da ihr kritischer Apparat bei Weitem nicht die Fülle an Informationen bietet, wie es bspw. die Edition von Prelog vermag. Im Folgenden wird sich grundsätzlich an der neueren Edition von Gil orientiert. Die Editionen von Bonnaz und Prelog sowie die ältere Edition von Gil Fernández werden jedoch stets mit in Betracht gezogen, da sie qualitativ dieser neuesten in nichts nachstehen.

802 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 139, der an dieser Stelle auch verständlich macht, dass ihm in seiner Monographie weniger an der grundsätzlichen Herauskristallisation der zeitgenössischen Bibelexegese und Identifikationsmodi gelegen war, sondern vielmehr an der Form der Darstellung der gotischen und asturischen Könige als besonders göttlich inspirierte Herrscher, deren „Kriege als Gotteskriege gesehen wurden".

803 Vgl. I. J. Las Heras, Temas y expresiones bíblicas en las crónicas del ciclo de Alfonso III, in: Hispania Sacra. Revista española de historia eclesiástica 49 (1997), S. 587–600. Ferner M. Schulze Roberg, La mitificación bíblica de la historia: los árabes y la batalla de Covadonga en la Crónica de Alfonso III, in: C. E. Prieto Entrialgo (Hrsg.), Arabes

gereift. Sie bieten eine großartige Hilfestellung für den Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit, dennoch ist in beiden Artikeln, trotz aller detaillierter Gegenüberstellung von Passagen der Chronik mit biblischen Episoden, kein einziges Mal die Rede von Typologie. Beide machen nicht den letzten Schritt, ihre Erkenntnisse als Ausdruck einer dezidiert typologischen Denkweise zu verstehen und somit eine bislang ungenügend untersuchte Facette der Historiographie zu offenbaren, sondern belassen es bei der schieren Gegenüberstellung. Der Artikel von Las Heras bietet noch die Erkenntnis, dass die Chronisten ihre eigene Geschichte in die Heilsgeschichte eingebettet haben.[804] Darüber hinaus bieten beide Beiträge keine Interpretationen, was konkret diese Bezugnahmen zur Bibel bewirken. Wenngleich Alexander Pierre Bronisch in seinen Arbeiten über die iberische Historiographie und insbesondere über die *Chronik Alfons' III.* auch intensiv auf biblische Zitate eingegangen ist,[805] so fehlt auch bei ihm für die letzte der Asturischen Chroniken eine vollständige und die Typologie einbeziehende Analyse. Denn auch, oder gerade, die *Chronik Alfons' III.* bietet Möglichkeiten, die christlich-zeitgenössische Selbst- und Fremdidentifikation sowie die eschatologischen Vorstellungen der Zeitgenossen typologisch zu beleuchten.

Wie schon bei den zuvor durchgeführten Analysen wird auch hier nach biblischen Elementen parallel zum inhaltlichen Verlauf der Chronik gesucht werden und anschließend die bibelexegetische Interpretation vorgenommen. Zunächst ist jedoch eine knappe Quellenkritik notwendig.

Die Chronik, in ihren uns heute überlieferten Formen, entstand in einem womöglich längeren Prozess zwischen dem späten neunten und frühen zehnten Jahrhundert.[806] Die Frühphase dieses Entstehungsprozesses dürfte zumin-

---

in patria Asturiensium (Asturiensis Regni territorium, Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el noroeste hispano 3), Oviedo 2011, S. 39–51.

804 Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 588.

805 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 124–139, wo er – wie es auch die Fragestellung seiner Dissertation vorgibt – weniger nach Identifikationen und Geschichtsbild als vielmehr nach Darstellungsweisen von „Heiligem Krieg" und sakralisierten Herrschergestalten sucht. Siehe auch Ders., Religion ohne Namen (wie Anm. 112), S. 290–294. Ferner Ders., Reichsideologie (wie Anm. 202), S. 181–186, wo sein Hauptaugenmerk auf der Darstellung der Westgoten und ihrer Herrscher als Antitypen des alttestamentlichen Volkes Israel liegt. Dabei bemüht er überwiegend den Terminus „Reichsideologie" und belässt es bei der schieren Erwähnung der Judith- und Makkabäerbücher. Eine Auseinandersetzung mit anderen biblischen Büchern, auf welche die *ChrAlfIII* Bezug nimmt sowie mit dem Phänomen Typologie bleibt aus.

806 Vgl. T. Deswarte, The Chronicle of Alfonso III, in: Thomas / Roggema, Christian-Muslim Relations (wie Anm. 107), S. 882–888, hier S. 883 f.; ferner Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. LXXXIV f., desgleichen Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 376. Aguirre Cano, La construcción de la realeza astur (wie Anm. 577), S. 280, geht von der Fertigstellung der Redaktion Ovetense in den 80er-Jahren des neunten Jahrhunderts aus und einer Überarbeitung während der Herrschaft von Alfons' III. Nachfolger García.

dest bis in die 870er-Jahre zurückreichen.[807] Letztlich kann sie auch in Verbindung gebracht werden mit einer „Urfassung“, einem heute verloren gegangenen Schriftstück aus vermutlich der Mitte des neunten Jahrhunderts, mit der auch die *Chronica Albeldensis* und die *Prophetische Chronik* in quellengenealogischer Hinsicht verknüpft sind.[808] Diese „Urfassung“ unterscheidet sich nach Prelog noch von einer späteren, ebenfalls nicht mehr erhaltenen Version, auf die jedoch durch die textliche Analyse zurückgeschlossen werden kann. Sie wird von ihm als „ϕ“ bezeichnet und scheint ihm die Grundlage für alle späteren Redaktionen der *Chronik Alfons' III.* zu sein.[809] Kurz: Die *Chronica Albeldensis*, die *Prophetische Chronik* und die *Chronik Alfons' III.* stehen nicht nur in inhaltlichem, sondern auch in quellengenealogischem Zusammenhang, basierend auf der erwähnten „Urfassung“, „Phantomchronik“ oder „Chronik Alfons' II“.

Die Chronik Alfons' III. liegt in vier Redaktionen vor, von denen die beiden ältesten für die vorliegende Arbeit relevant sind: die „Redaktion A“, auch nach einem heute verschollenen Codex aus Oviedo „Ovetense“ genannt, schließlich auch aufgrund eines einleitenden Briefes nach dessen Adressaten *ad Sebastianum* benannt, und die „Redaktion B“, nach dem Kathedralarchiv von Roda „Rotense“ genannt.[810] Die „Redaktion C“ hat, wie Prelog gut argumentiert und Bronisch bestätigt, keinen nennenswerten Erkenntnisgewinn zu bieten.[811] Ähnlich verhält es sich mit der „Redaktion D“, die ohnehin inhaltlich eng mit der „Redaktion B“ einhergeht.[812] Die Ovetense-Version liegt in sechs Handschriften vor,[813] von denen jedoch keine aus dem Mittelalter stammt.[814] Die Roten-

[807] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 124. Siehe auch Ders., Reichsideologie (wie Anm. 202), S. 182.

[808] Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 261–266; ferner Orcástegui / Sarasa, La historia en la Edad Media (wie Anm. 107), S. 131; überdies J. Rodríguez Muñoz, De las crónicas a la historia: el caso de Alfonso II, in: Lletres asturianes: Boletín Oficial de l'Academia de la Lingua Asturiana 46 (1994), S. 81–97; des weiteren Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 376–395; ebenfalls Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. LXXVI–LXXXIII; siehe auch Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. CXLVI–CLVI.

[809] Vgl. ebd., S. CXLV–CLVI.

[810] Vgl. Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 227. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 124. Eine ausführliche Quellenkritik bietet Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 45–80. Siehe auch Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 19 f.

[811] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 124 und S. 390–395. Siehe auch Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. X, XCI, CXXVIII, CXXX. In der vorliegenden Arbeit wird sie uns allerdings hinsichtlich der Geschichte der „Arca Santa“ noch beschäftigen. S. u., S. 340–349.

[812] Vgl. ebd., S. X, CXX, CXXVIII–CXXXI, siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 124.

[813] Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 45–54, 113.

[814] Vgl. ebd., S. 45.

se-Version ist in fünf Handschriften überliefert,[815] deren älteste der ‚Codex de Roda' aus dem späten zehnten oder frühen elften Jahrhundert ist,[816] die zweitälteste Version befindet sich in der Handschrift Matr. BN 8831 und stammt aus dem zwölften Jahrhundert.[817] In den Editionen der 80er-Jahre sind bereits umfangreiche Handschriftenkritiken und -genealogien sowie Untersuchungen über die Beziehungen zwischen den jeweiligen Redaktionen ausführlich und überzeugend vorgenommen worden.[818] Die neue, von Gil herausgegebene, umfangreiche Edition der frühesten historiographischen Werke seit der Umayyaden-Invasion knüpft daran an.[819]

Wie schon bei den bisher behandelten Chroniken besteht keine Gewissheit hinsichtlich der Autorschaft. Laut Yves Bonnaz könnte der Autor der ursprünglichen Chronik ein mozarabischer Kleriker gewesen sein.[820] In den 1970er-Jahren bekam die These Auftrieb, Alfons III. selbst wäre der Verfasser der Chronik gewesen, was damit begründet wird, dass die in der Chronik auftauchenden Bibelzitate allgemein bekannt gewesen seien und daher auch ohne große Mühen vom König selbst hätten abgerufen werden können.[821] Diese recht schwache Argumentation wird die vorliegende Schrift entkräften. Die biblischen Elemente der Chronik sind weit mehr als zeitgenössische Allgemeinplätze. Allerdings kann vorweggenommen werden, dass die Frage nach der Autorschaft auf diesem Weg nicht geklärt werden wird. Jan Prelog unterstützt die These der persönlichen Autorschaft König Alfons' III. ebenfalls.[822] Die Chronik – egal, welche der beiden relevanten Redaktionen – ist in jedem Fall in der Nähe des asturischen Königshofes entstanden. Eine endgültige Erkenntnis über die Autorschaft

---

815 Vgl. ebd., S. 54–60, 113. Siehe auch Bautista, Dos notas sobre el ciclo historiográfico (wie Anm. 494), S. 15.

816 Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 54.

817 Vgl. ebd., S. 56.

818 Vgl. ebd., S. 45–80. Siehe auch Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. X–XLV, LXXX–CXLII. Auch die Dissertation von Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 235–261, liefert eine detaillierte und umfangreiche Untersuchung des Verhältnisses zwischen den jeweiligen Redaktionen. Siehe auch D. Hook, From the Persians to Pelayo: Some Classical Complications in the Covadonga Complex, in: Ders. (Hrsg.), From Orosius to the *Historia Silense*. Four Essays on the Late Antique and Early Medieval Historiography of the Iberian Peninsula (HiPLAM, Hispanic, Portugese, & Latin American Studies, Bristol Medieval Studies 2), Bristol 2005, S. 51–96, hier S. 56.

819 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 107–175.

820 Vgl. Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. XLVIII–LIII.

821 Vgl. C. Sánchez-Albornoz, La redeacción original de la Crónica de Alfonso III, in: Ders. (Hrsg.), Orígenes de la nación española, Bd. 3, Oviedo 1975, S. 755–774, hier S. 773 f.

822 Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. XLIX, LIII. Siehe auch J. I. Ruiz de la Peña, La Cultura en la Corte Ovetense, in: Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 11–42, hier S. 39 f.

steht bislang aus.[823] Auf den Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit hat dies aber keinen wesentlichen Einfluss.

Die letzten Westgoten in der Chronik Alfons' III.

Die *Chronik Alfons' III.* befasst sich mit den christlichen Königen der Iberischen Halbinsel vom späten siebten bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts. Sie beginnt mit dem Tod des Westgotenkönigs Recceswind und schließt mit dem Tod des asturischen Königs Ordoño I. Die erste Herrschergestalt, die ausführlich beschrieben wird, ist König Wamba, bei dessen Darstellung sich der Chronist offensichtlich stark an der ‚Historia Wambae regis' orientierte, auf die der Autor der Version „Ovetense" den geneigten Leser sogar verweist.[824] Diesem Werk des Julian von Toledo ist bereits die erste biblische Symbolik, die in der Chronik auftaucht, entnommen – der Bericht einer Biene, die während der Krönung Wambas von seinem Kopf aus gen Himmeln flog: *Ea hora, praesentibus cunctis, uisa est apis ex caput eius exilire et ad celis uolitare; et hoc signum factum est a Domino ut futuras uictorias nuntiaret, quod postea prouauit ebentus.*[825] Die Biene gilt als Symbol königlicher Macht.[826] Im Alten Testament erscheinen Bienen im Buch Richter als Schwarm in einem von Simson getöteten Löwenkadaver.[827] Dieses Bild kann im Sinne der Wiederauferstehung vom Tod, also grundsätzlich positiv, interpretiert werden.[828] Wamba wird in der *Chronik Alfons' III.* ebenfalls durchweg positiv bewertet. Eine bibelexegetische Bezugnahme oder ein typologischer Sinn zwischen der Geschichte Wambas und dem Bienenschwarm im Löwenkadaver im Buch der Richter ist hierin allerdings nicht zu sehen. Es handelt sich schlicht um die Übernahme einer positiven Darstellung beziehungsweise eines biographischen Motivs aus einem früheren historiographischen Werk.

---

823 Siehe Deswarte, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 806), S. 882, wo Alfons III. als Autor der Chronik genannt wird, allerdings mit dem Vermerk „author or patron".

824 *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 1, S. 389: *Sed si plenius cognoscere uis quantas cedes, quantas urbium incensiones, quantas strages, quanta agmina Francorum uel Gallorum a Wambane sint interempta quantasque famosissimas uictorias idem exercuit, que de Pauli tyrannide excidia euenerint, beatum Iulianum metropolitanum legito, qui istoriam huius temporis liquidissime contexuit.*

825 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 1, S. 388. Vgl. *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Historia Wambae regis*, ediert von W. Levison, in: Hillgarth, Sancti Iuliani Toletanae sedi episcopi opera (wie Anm. 246), S. 213–255, hier Abs. 4, S. 220: *Nam mox e uertice ipso ubi oleum ipsum perfusum fuerat, euaporatio quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite, et e loco ipso capitis apis uisa est prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis sequuturae speciem portenderet.*

826 Vgl. M. Lurker, s. v. Biene, in: Ders., Wörterbuch der Symbolik (wie Anm. 291), S. 91 f., hier S. 91.

827 Vgl. Ri 14,8.

828 Vgl. Lurker, Biene (wie Anm. 826), S. 92.

Die Bibel spielt bei diesem Motiv ergo keine Rolle.[829] Allerdings ist es die Zusatzbemerkung zu der vom Chronisten gegebenen Interpretation dieser Bienen-Erscheinung, die als Bibelzitat gedeutet werden kann: *quod postea prouauit ebentus* stimmt, wie Juan Gil erkannt hat,[830] mit einer Passage aus dem Buch Genesis überein. In dieser wird dem Pharao von seinem Mundschenk der Traumdeuter Josef (Sohn des Jakob) empfohlen, da dieser sich als zuverlässig bezüglich seiner Prophezeiungen erwiesen habe.[831] Auf die Frage des Pharaos, ob Josef in der Lage sei, seinen Traum zu deuten, habe Josef entgegnet, dass nicht er, sondern Gott zuverlässig den Traum deuten werde.[832] Die Funktion dieses Zitates an dieser Stelle der Chronik könnte sein, zu betonen, dass, so wie Josef ein zuverlässiges Sprachrohr Gottes im Buch Genesis darstellt, die Erscheinung der Biene während Wambas Krönung ein zuverlässiges Zeichen der künftigen Erfolgsherrschaft des Königs sei.

Darüber hinaus wird die Unterwerfung der rebellierenden Asturier und Basken, die Wamba erreicht hat, in der Rotense-Version so beschrieben: *Astores et Vascones crebro reuellantes plures uices edomuit et suo imperio subiugauit.*[833] Juan Gil stellte die sprachliche Übereinstimmung mit dem Beginn des Buches Judith fest.[834] Dort heißt es: *Arfaxat itaque rex Medorum subiugaverat multas gentes imperio suo et ipse aedificavit civitatem potentissimam quam appellavit Igbathanis.*[835] Insofern wird die Herrschaft Wambas über mehrere Völker mit der Herrschaft über mehrere Völker durch Arphaxad verbunden. Schon wenig später im Buch Judith wird Arphaxad aber all seine Macht, sein Reich und letztlich sein Leben verlieren.[836] Nebukadnezar hatte ihn besiegt. In gewisser Weise könnte dies auch auf Wamba übertragen werden, der ebenfalls all seine Macht verlieren wird, dies jedoch nicht durch einen äußeren Feind, wie die noch folgenden Untersuchungen aufzeigen werden. Arphaxad erfährt im Buch Judith keine wirkliche Wertung, während Wamba durchaus als positiver, jedoch unglücklicher Herrscher in der *Chronik Alfons' III.* erscheint. Eine typologische Deutung ist somit nicht gesichert, allerdings gibt es Parallelen der beiden Herrscher, auf

---

829 Vgl. zu dieser Stelle der *ChrAlfIII* auch J. A. Estévez Sola, Una nota sobre la Crónica de Alfonso III, in: Habis 22 (1991), S. 399–401.

830 Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 388, Anm. zu Zeile 11 und S. 515.

831 Gen 41,9–13: *tunc demum reminiscens pincernarum magister ait confiteor peccatum meum* 10 *iratus rex servis suis me et magistrum pistorum retrudi iussit in carcerem principis militum* 11 *ubi una nocte uterque vidimus somnium praesagum futurorum* 12 *erat ibi puer hebraeus eiusdem ducis militum famulus cui narrantes somnia* 13 *audivimus quicquid postea rei probavit eventus ego enim redditus sum officio meo et ille suspensus est in cruce.* Vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 264 f.

832 Gen 41,16: *respondit Ioseph absque me Deus respondebit prospera Pharaoni.*

833 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 1, S. 388.

834 Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 388, Anm. zu den Zeilen 12/13 und S. 516.

835 Jdt 1,1.

836 Vgl. Jdt 1,13–16.

die durch das Zitieren des Buches Judith hingewiesen wurde. Wenn also Typologie hier nicht bewiesen werden kann, so doch der Fakt, dass Wamba hier mittels einer biblischen Herrscherfigur zumindest eine nähere Charakterisierung, einen Vergleich erfährt.

Große Teile der ‚Historia Wambae regis' befassen sich, wie auch der essenzielle Teil der Erzählung über Wamba in der *Chronik Alfons' III.*, mit der Auseinandersetzung zwischen dem Feldherrn Paulus und dem König Wamba. Die Rotense-Version schildert das Ende dieses Konfliktes auf sehr plastische Art und Weise, bedient sich dabei allerdings auch der Nacherzählung der ‚Historia Wambae regis'.[837] Dem rebellierenden Paulus ließ Wamba demnach die Augen herausreißen: *Paulum uero de ciuitate in ciuitatem fugientem persequitur rex, quousque Nemascum ciuitatem ingreditur ibique eum obsidione uallauit. Tertio quoque die eos omnes cepit, cum eo iudicialiter intendit et ei occulos euellere precepit.*[838] Joaquín Martínez Pizarro zufolge galt dieses Ritual als „an alternative to death".[839] Jedoch ist das Augenausreißen für Christen nicht nur als Strafe beziehungsweise Todesalternative zu verstehen. Es gehörte auch zum Recht des Siegers, den Besiegten zu blenden.[840] Darüber hinaus kann dieser Akt durchaus biblisch konnotiert sein. Im Matthäusevangelium scheint es eine Heilungsmethode im allegorischen Sinn zu sein: *quod si oculus tuus dexter scandalizat te erue eum et proice abs te expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum quam totum corpus tuum mittatur in gehennam*;[841] oder: *et si oculus tuus scandalizat te erue eum et proice abs te bonum tibi est unoculum in vitam intrare quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis.*[842] Der Widerstand gegen den König wird freilich in beiden historiographischen Werken als etwas Negatives, etwas Böses dargestellt. Das Augenausreißen wäre in diesem Sinne keine Todesstrafe, sondern ein Ausmerzen der Sünde oder des Bösen. In diesem Fall wäre die Strafe, die Wamba hier am Grafen Paulus vollstreckt hat, mehr ein moralischer, biblisch-allegorischer Reinigungsakt als ein bloßer Todesersatz. Typologisch ist die Geschichte von Wamba und Paulus ergo nicht auszulegen, dennoch bietet sie eine moralische Dimension, die mit der Bibel verknüpft ist.

---

[837] Siehe *Historia Wambae regis* (wie Anm. 825), Abs. 7, S. 255: *Quodsi forsam eis a principe condonata fuerit uita, non aliter quam euulsis luminibus reseruentur, ut uiuant.* Der Konflikt zwischen Wamba und Paulus ist kurz zusammengefasst nachzulesen bei K. Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, Stuttgart 2006, S. 63.

[838] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 1, S. 388.

[839] J. Martínez Pizarro, The Story of Wamba. Julian of Toledo's *Historia Wambae regis*, Washington D. C. 2012, S. 239, Anm. 185.

[840] Vgl. G. Schleusener-Eichholz, Das Auge im Mittelalter, Bd. I, München 1985, S. 358.

[841] Mt 5,29. Siehe hierzu Schleusener-Eichholz, Das Auge im Mittelalter (wie Anm. 840), S. 372–377.

[842] Mt 18,9.

Die erste Erwähnung der Sarazenen in der *Chronik Alfons' III.* erfolgt direkt im Anschluss an die Erzählung vom Konflikt zwischen Wamba und Paulus. Es wird von der Zerstörung von 270 sarazenischen Schiffen vor der Küste Hispaniens berichtet.[843] Die Rotense-Version erwähnt dieses Ereignis nur knapp und geht nicht weiter auf die Thematik ein: *Illius quoque tempore CCLXX nabes Sarracenorum Spanie litus sunt adgresse, ibique omnes pariter sunt delete et ignibus concremate.*[844] Die Ovetense-Version hingegen scheint diesen Vorfall als Überleitung zu einem weitaus größeren, die Sarazenen betreffenden Thema zu nutzen: *Illius namque tempore ducentae septuaginta naues Sarracenorum Spanie litus sunt adgresse, ibique omnia eorum agmina ferro sunt deleta et classes eorum ignibus concremate. Et ut tibi causam introitus Sarracenorum in Spaniam plene notesceremus, originem Eruigii regis exponimus.*[845] Das Ereignis mit den 270 Schiffen wird ebenfalls nur erwähnt und nicht weiter kommentiert, jedoch spricht der Autor dieser Version nun direkt von einem später eintretenden Ereignis, dem Einfall der Sarazenen in Hispanien – der offensichtlich nicht mit den 270 Schiffen, die ja *alle* zerstört worden sind, zusammenhängt. Er möchte dem Leser dieses spätere Ereignis begründen und beginnt deswegen mit den Ursprüngen, die offenbar mit der Abstammung König Erwigs zusammenhängen. Hier wird unmittelbar ein Zusammenhang zwischen Erwigs Herkunft und dem Sarazeneneinfall von 711 hergestellt. Für die Ovetense-Version bedeutet dies auch, dass sie von nun an eine Kausalkette bis zum Untergang des Westgotenreiches zu beschreiben beansprucht. Diese konkrete Aussage trifft die Rotense-Version nicht, wobei sie dennoch dieselben Motive in ihrer Erzählung aufgreift und grundsätzlich dieselbe Kausalkette nachvollzieht.

Es scheint also ein genealogisches Argument zu geben, wenn der Sarazeneneinfall mit der Herkunft Erwigs in Verbindung gebracht wird. Erwigs Vater war, der Chronik zufolge, ein vom Basileus selbst verbannter Byzantiner – als „Grieche" bezeichnet – mit Namen Ardabast, der nach seiner Verbannung nach Hispanien reiste und dort vom Westgotenkönig Gindaswind ehrenvoll aufgenommen worden sei. Gindaswind habe Ardabast seine Nichte zur Frau gegeben. Aus dieser Ehe ging Erwig hervor.[846] Von Erwig selbst wird dann berich-

---

[843] Zur historischen Realität dieses Ereignisses vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 137, Anm. 26. Dass aber von nun an die Sarazenen als Feinde der Westgoten galten, bezeugt das 17. Konzil von Toledo von 694. Vgl. Claude, Untersuchungen (wie Anm. 103), S. 336 f. Die Konzilsakten behaupten eine Zusammenarbeit der Juden mit anderen Glaubensgenossen von außerhalb des Reiches und nehmen dies zum Anlass, eine repressive Politik gegenüber den Juden durchzusetzen. Von Sarazenen oder sonstigen die Araber betreffenden Ethnonymen ist dort allerdings nicht die Rede. Vgl. *Concilio de Toledo XVII*, in: Vives, Concilios visigóticos e hispano-romanos (wie Anm. 311), S. 522–537, hier S. 534–537.

[844] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 2, S. 388.

[845] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 2, S. 389.

[846] Vgl. ebd.; siehe auch *ChrAlfIII-Rot.*, Abs. 2, S. 390. Die Negativdarstellung des Ardabast ist ein Anknüpfungspunkt der *ChrAlfIII* an die *Chr754*. Vgl. *Chr754*, Abs. 73,

tet, dieser habe den späteren König Wamba vergiftet und anschließend dessen Amt, während jener unfähig war zu regieren, okkupiert. Nachdem die Wirkung des Giftes nachließ, ging Wamba in ein Kloster, wo er eines natürlichen Todes starb.[847] Anschließend wird Erwig in beiden Versionen als Herrscher mit besonders negativen Charaktereigenschaften dargestellt. Er habe die Herrschaft hinterhältig an sich gerissen, gute Gesetze verdorben und andere Gesetze als von ihm verordnet ausgegeben. Weiterhin wird berichtet, er habe seine Tochter einem Neffen Wambas, Egiza, zur Frau gegeben.[848] Egiza wiederum werden in beiden Versionen der Chronik positive Eigenschaften zugeschrieben: […] *huic in regno gener illius Egica successit. Iste quidem sapiens et patiens fuit*.[849] Egiza hatte einen Sohn, der während der väterlichen Herrschaft in Túy verweilte, um die Sueben unter Kontrolle zu halten.[850] Er hieß Witiza und wird, wie sich noch zeigen wird, in der *Chronik Alfons' III.* besonders negativ und als Ausschlaggeber für die Invasion der Iberischen Halbinsel durch die Sarazenen dargestellt. Schaut man sich die in der Chronik formulierten Genealogien dieser Könige an und zieht man die Wertung der jeweiligen Protagonisten hinzu, so wird stets die Linie, die vom Byzantiner Ardabast abstammt (*kursiv*), als negativ und die Linie Wambas (**fett**) als positiv aufgefasst.[851]

S. 376 f.; s. o., S. 99 f.

847 Vgl. *ChrAlfIII-Rot*., Abs. 2, S. 390; siehe auch *ChrAlfIII-Ov*., Abs. 2, S. 389–390.

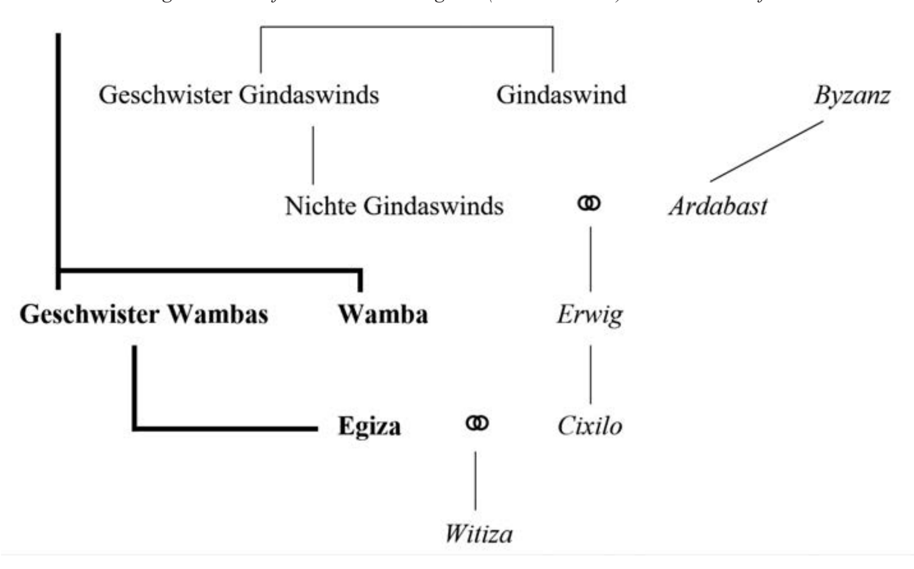
848 Vgl. ebd., Abs. 3, S. 391: *Post Wambanem Eruigius regnum obtinuit quem callide inuasit, legesque a Wambane conditas corripit et alias ex nomine suo edidit et, ut fertur, erga subditos modestus fuit. Filiam suam Cixilonem egregio uiro Egicani, consubrino Wambanis, in coniungio dedit*; siehe auch *ChrAlfIII-Rot*., Abs. 3, S. 390–392: *Post Bambanem Eruigius regnum obtinuit quem tirannide sumsit. Multa sinoda egit, legesque prodecessore suo editas ex parte corripit et alias ex nomine suo adnotare precepit et, ut ferunt, pius et modestus erga subditis fuit. Filiam quoque suam nomine Ciscilonem magno uiro Egicani, consobrino Bambani regi, in coniugio dedit.*

849 Ebd., Abs. 4, S. 392. Siehe auch *ChrAlfIII-Ov*., Abs. 4, S. 393: […] *Eruigio autem defuncto, supra dictus Egica electus est in regno, multumque sapiens et patiens fuit*.

850 Vgl. ebd.; siehe auch *ChrAlfIII-Rot*., Abs. 4, S. 392.

851 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 259 f. Siehe auch Solano Fernández-Sordo, La ideología (wie Anm. 75), S. 149 f.

Abbildung 2: Stammtafel der letzten Westgoten (ohne Roderich) laut Chronik Alfons' III.



Sicherlich könnte man argumentieren, dass Witiza immerhin väterlicherseits von Wamba abstammt und somit rein genealogisch auch einen positiven Anteil haben müsste. Doch diese Genealogie muss nicht als Nachweis von vererbten Eigenschaften gedient haben. Die Negativdarstellung aller mit Ardabast blutsverwandten Personen im Text ist jedenfalls ein Fakt. Diese Genealogie trifft noch eine weitere Aussage. Neben der vermeintlichen Vererbung der negativen Herrschereigenschaften von Ardabast auf seine Nachfolger vermittelt sie auch einen *translatio*-Gedanken. Gewissermaßen kommt ein wenig Rom auf die Iberische Halbinsel. Ardabast kam vom byzantinischen Hof, also von dem, was gewissermaßen noch vom Römischen Reich übrig war. Somit stehen die späten Westgotenkönige in einer Art Nachfolge zu den römischen Kaisern des Ostens. Auch wenn das Oströmische Reich weiter existierte, so stellte man auf der Iberischen Halbinsel doch spätestens seit der Mitte des achten Jahrhunderts Byzanz als in der Krise befindlich dar. Die *Mozarabische Chronik* ist der Beweis dafür, wie sich auch anhand obiger Analyse nachvollziehen lässt. Wie schon bei dieser, so wird auch in den Asturischen Chroniken, also auch in der *Chronik Alfons' III.*, eine Verschiebung des weltgeschichtlichen Fokus von Byzanz – also Rom – auf die Westgoten beziehungsweise die iberischen Christen formuliert. Diese *translatio* wird mittels der Ardabast-Genealogie also wiederholt bewusstgemacht.

Der folgende Abschnitt der *Chronik Alfons' III.* geht genauer auf die Verfehlungen Witizas ein. In der Rotense-Version wird seine Amtsübernahme so geschildert: *Post Egicanis discessum Vitiza ad regni solium reuertitur Toleto.*[852] Juan Gil verweist auf die Möglichkeit, dass die Wortwahl *solium regni* auf das erste Buch der Könige rekurrieren kann, wo Salomons Inthronisierung mit den-

[852] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 5, S. 392.

selben Worten beschrieben wird: *sed et Salomon sedit super solio regni*.[853] Keinesfalls aber kann Witiza hier als neuer Salomon dargestellt sein, denn die noch folgenden Untersuchungen zeigen, dass dieser König in der *Chronik Alfons' III.* in keiner Weise positiv beschrieben wird. Hierin ist also lediglich eine terminologische Übereinstimmung zu sehen, jedoch keine gezielt typologische Darstellungsweise.

Sowohl in der Rotense- als auch in der Ovetense-Version wird konkret das Fehlverhalten dieses Königs geschildert. Erstere schmückt es etwas mehr aus und zieht außerdem noch vier Bibelzitate heran. Die Ovetense-Version weist an dieser Stelle ein fünftes Bibelzitat vor. Zuerst jedoch die konkreten Missetaten Witizas in der Rotense-Version: *Iste quidem probrosus et moribus flagitiosus fuit. Concilia dissoluit, canones siggillauit, huxores et concubinas plurimas accepit et, ne aduersus eum concilium fieret, episcopis, presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit. Istud namque Spanie causa pereundi fuit* […] *Et quia reccesserunt a Domino ut non ambularent in uiis preceptorum eius et non obseruanter custodirent qualiter Dominus proibet sacerdotibus inique agere* […] *et quia reges et sacerdotes Domino derelinquerunt, ita cuncta agmina Spanie perierunt*.[854] Witiza habe also Konzilien aufgelöst, gute Gesetze für ungültig erklärt und gegen die Monogamie verstoßen. Ferner habe er, um dieses Verhalten zu legitimieren, den Bischöfen, Priestern und Diakonen befohlen, es ihm gleich zu tun. Dieser Umstand nun habe Gottes Zorn heraufbeschworen und zur Strafe musste das Reich der Westgoten untergehen und alle ihre Heere mussten vernichtet werden. Der Chronist mahnt mithilfe von vier Bibelzitaten – je in den Auslassungen des obigen Zitates positioniert. Zuvörderst zitiert er Matthäus: […] *sicut dicit scriptura: „Quia habundauit iniquitas, refrigessit karitas"*.[855] Es handelt sich hier um die Beschreibung einer Kausalität: Sollte Gottes Gesetz missachtet werden, droht Unheil, drohen negative Ereignisse. So wie es in Matthäus zu lesen ist, vollziehe es sich auch in der Geschichte der Westgoten: Sie richteten sich gegen Gottes Gesetz und erhielten dafür die Strafe. Somit erfüllt sich hier eine Mahnung aus dem Neuen Testament, die zunächst einmal die Moral betrifft. Doch der Chronist unterstreicht dies auch mit einem Verweis auf das Alte Testament: […] *et alia scriptura dicit: „Si peccat populus, orat sacerdos; si peccat sacerdos, plaga in populo"*.[856] Prelog verweist hier auf Numeri 8,19, vermutet allerdings, dass der Chronist die Passage aus dem Gedächtnis aufgeschrieben habe, da sie nicht hundertprozentig auf die Bibelstelle passt.[857] Allerdings ist an dieser

853 1 Kge 1,46. Siehe Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 392, 516.
854 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 5, S. 392–394.
855 Ebd., Abs. 5, S. 394. Vgl. Mt 24,12: *et quoniam abundabit iniquitas refrigescet caritas multorum*.
856 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 5, S. 394.
857 Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 149, Anm. 66. Nm 8,19: *tradidique eos dono Aaroni et filiis eius de medio populi ut serviant mihi pro Israhel in tabernaculo foederis et orent pro eis ne sit in populo plaga si ausi fuerint accedere ad*

Stelle auch denkbar, dass der Chronist Numeri 11,33 zitiert hat.[858] Ubieto Arteta liefert den Hinweis, dass es sich hierbei auch um Numeri 16,46–48 handeln könnte.[859] Auch Numeri 25,6–8 beinhalten einen Wortlaut, der infrage kommt.[860] Es grenzt somit an Sicherheit, dass sich der Chronist hier des vierten Buches Mose bediente. Seitens der Typologie wäre dies auch sehr naheliegend, denn das Buch Numeri erzählt die Geschichte von Verfehlungen der Israeliten vor Gott und der darauffolgenden Strafen. Weiterhin berichtet dieses Buch davon, warum den Israeliten ihr Gelobtes Land verwehrt bleibt. All dies sind Motive, die sich anbieten, um die Geschichte des Westgotenreiches unter Witiza im typologischen Lichte darzustellen, vorausgesetzt, man versteht die iberischen Christen als neues auserwähltes Volk Gottes. In der Lesart des Chronisten erfüllt sich also im Fehlverhalten Witizas und der daraus folgenden Katastrophe eine Episode aus dem Alten Testament. Die Prüfungen der iberischen Christen werden im alttestamentlichen Sinn gedeutet, wodurch eine halbbiblisch-typologische Geschichtsdarstellung impliziert wird. Es bleibt noch festzuhalten, dass sich ähnliche Formulierungen auch in den Büchern der Chroniken,[861] in Baruch,[862] in Jeremias,[863] in Micha[864] und in Nahum[865] finden.

Der im obigen Zitat zwischen den Auslassungen befindliche Satz (*Et quia recesserunt a Domino ut non ambularent in uiis preceptorum eius* […]) lehnt sich zumindest an die Bibel an und unterstreicht genau die Aussage, die schon die Zitate vor ihm und die auch noch die Zitate nach ihm treffen. Er enthält Vokabular aus dem Deuteronomium und gibt ebenfalls die Forderung Got-

---

sanctuarium. Der gleichen Auffassung ist Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 593 f.

858 Nm 11,33: *adhuc carnes erant in dentibus eorum nec defecerat huiuscemodi cibus et ecce furor Domini concitatus in populum percussit eum plaga magna nimis*.

859 Vgl. Ubieto Arteta, Crónica de Alfonso III (wie Anm. 801), S. 27. Siehe auch Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 132. Nm 16,46–48: *dixit Moses ad Aaron tolle turibulum et hausto igne de altari mitte incensum desuper pergens cito ad populum ut roges pro eis iam enim egressa est ira a Domino et plaga desaevit* 47 *quod cum fecisset Aaron et cucurrisset ad mediam multitudinem quam iam vastabat incendium obtulit thymiama* 48 *et stans inter mortuos ac viventes pro populo deprecatus est et plaga cessavit*.

860 Nm 25,6–8: *et ecce unus de filiis Israhel intravit coram fratribus suis ad scortum madianitin vidente Mose et omni turba filiorum Israhel qui flebant ante fores tabernaculi* 7 *quod cum vidisset Finees filius Eleazari filii Aaron sacerdotis surrexit de medio multitudinis et arrepto pugione* 8 *ingressus est post virum israhelitem in lupanar et perfodit ambos simul virum scilicet et mulierem in locis genitalibus cessavitque plaga a filiis Israhel*.

861 Vgl. 1 Chr 21,22 und 2 Chr 21,14.

862 Vgl. Bar 4,13, den Casariego, Historias asturianas (wie Anm. 31), S. 179, Anm. 5, mit der hiesigen Passage verbindet.

863 Vgl. Jer 14,17; 15,18.

864 Vgl. Mi 1,9.

865 Vgl. Nah 3,19.

tes nach Gehorsam wieder. Das Volk Israel solle auf den von Gott vorgegebenen Wegen gehen.[866]

Das dritte – nun in der zweiten Auslassung des obigen Chronik-Passus verortete – Bibelzitat entnimmt der Chronist dem Buch Exodus: […] *qualiter Dominus proibet sacerdotibus inique agere, dum dicat ad Moysen in Exodo: „Sacerdotes qui accedunt ad Dominum Deum sanctificentur, ne forte derelinquat illos Dominus“*.[867] Dabei handelt es sich um Exodus 19,22. Dieses Zitat ist allerdings nicht der Vulgata entnommen, sondern laut Prelog Cyprians *Epistula LXVII*.[868] In den Briefen Cyprians finden sich denn auch drei hundertprozentige Übereinstimmungen mit dem obigen Zitat.[869] Die Deutung dieses Zitates liegt auf der Hand: Verhalten sich die Priester nicht ihres Amtes entsprechend, wird sich Gott zur Strafe von ihnen abwenden. Genau dies ist auch Thema im 67. Brief Cyprians, jedoch in Bezug auf hispanische Bischöfe in der Mitte des dritten Jahrhunderts. Das Buch Exodus sagt es nach der Lesart des Chronisten – und auch Cyprians – voraus und diese Vorankündigung erfüllte sich ihm zufolge in

---

866 Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 394. Dtn 10,12: *et nunc Israhel quid Dominus Deus tuus petit a te nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis eius et diligas eum ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua*. Ein ähnlicher Wortlaut und letztlich auch der gleiche moralische Inhalt findet sich in einem Drohspruch gegen das Volk von Jerusalem in Ez 5,6: *et contempsit iudicia mea ut plus esset impia quam gentes et praecepta mea ultra quam terrae quae in circuitu eius sunt iudicia enim mea proiecerunt et in praeceptis meis non ambulaverunt*.

867 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 5, S. 394.

868 Vgl. Pr el og, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 149 f., Anm. 67 und 68.

869 Cyprian zitiert diese Passage jedoch mehrmals. So in Cyprian, *Epistula 65*, in: G. F. Dierc ks (Hrsg.), Sancti Cypriani Episcopi Epistularium. Ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipius, Vol. 2, Cyprianus Epistulae 58–81 et appendix epistulas V complectens quarum II dubiae sunt III suppositiciae (Corpus Christianorum Series Latina 3 C), Turnhout 1996, S. 426–433, hier S. 428: *Item in Exodo: et sacerdotes qui accedunt ad dominum deum sanctificentur, ne forte derelinquat illos dominus*; ferner, wie angesprochen, Cyprian, *Epistula 67*, in: ebd., S. 446–462, hier S. 448: *sacerdotes qui accedunt ad dominum deum sanctificentur, ne forte derelinquat illos dominus*; und Cyprian, *Epistula 72*, in: ebd., S. 523–528, hier S. 526: *item, in Exodo haec eadem praecipiat et dicat: et sacerdotes qui accedunt ad dominum deum sanctificentur, ne forte derelinquat illos dominus* […]; an dieser Stelle verweist der Editor allerdings auf Ex 19,12, siehe ebd., Anm. zu Zeile 50/51. Alle diese Zitate lassen sich ebenfalls nachvollziehen anhand der Datenbank der Vetus Latina: Vetus Latina Database. Bible versions of the Latin Fathers, the comprehensive patristic records of the Vetus Latina Institute in Beuron on CD ROM, Turnhout 2002 (im Folgenden *VetLat*), Ex 19,22, Bildnr. 7, 8 und 9. Wie Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 394, 515, feststellt, gibt es auch Übereinstimmungen mit Ex 30,20 f.: *quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii et quando accessuri ad altare ut offerant in eo thymiama Domino* [21] *ne forte moriantur legitimum sempiternum erit ipsi et semini eius per successiones*. Die Deutung bleibt aber dieselbe: Gottes Gebote müssen vollzogen werden, damit man nicht bestraft werde.

der westgotischen Geschichte durch die Verfehlungen der Könige und Bischöfe um das Jahr 700.

Das vierte in diesem Abschnitt der Rotense-Version befindliche Bibelzitat könnte sowohl Levitikus als auch Matthäus entnommen sein: […] *et iterum: „Quum accedunt ministrae ad altare sanctum, non adducant in se delictum, ne forte moriantur“.*[870] Die Absicht dieses Zitates weicht nicht von den vorherigen ab. Auch hier sieht der Chronist in der Bibel eine Bestätigung dessen, was den iberischen Christen widerfahren ist: in den biblischen Episoden muss der Altar, das wesentliche Artefakt für die Glaubenspraxis, frei von moralisch fragwürdigen Personen bleiben, andernfalls ist das Gelingen dessen, was die Opfergaben bezwecken, nicht gewährleistet. Altes und Neues Testament liefern hier die Vorankündigung für die sich im achten Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel scheinbar erfüllende Geschichte. Zugleich sind die Verweise auf die Bibel auch eine Referenz auf eine autoritative Schrift, die somit den Wahrheitsgehalt der vom Chronisten getroffenen Aussage unterstreichen soll. Die typologische Aussage ist gewissermaßen ihre eigene Verifikation. Denn die Verknüpfung mit der Bibel legitimierte die getroffene Aussage.

Um einiges knapper, allerdings mit der gleichen Aussage schildert die Ovetense-Version das Wesen Witizas und die Begründung des Untergangs des Westgotenreiches: *Post Egicani discessum Wittiza ad solium patris reuertitur Toleto. Iste quidem probrosus et moribus flagitiosus fuit* […] *cum uxoribus et concubinis plurimis se coinquinauit. Et ne aduersus eum censura eclesiastica consurgeret, concilia dissoluit, canones obserauit omnemque religionis ordinem deprauabit. Episcopis, presbiteris et diaconibus uxores habere precepit. Istud quidem scelus Spanie causa pereundi fuit. Et quia reges et sacerdotes legem Domini derelinquerunt, omnia agmina Gotorum Sarracenorum gladio perierunt.*[871] Die Motive für die Gottesstrafe sind identisch mit denen der Rotense-Version. Die Strafe selbst wird allerdings konkreter, indem noch der Gegner genannt wird, der das Heer der Westgoten besiegte – die Sarazenen.[872] Das Bibelzitat, das

---

[870] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 5, S. 394. Vgl. Ubieto Arteta, Crónica de Alfonso III (wie Anm. 801), S. 27. Lev 21,23: *ita dumtaxat ut intra velum non ingrediatur ne accedat ad altare quia maculam habet et contaminare non debet sanctuarium meum ego Dominus qui sanctifi o eos*. Mt 5,23 f.: *si ergo offeres munus tuum ad altare et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te* [24] *relinque ibi munus tuum ante altare et vade prius reconciliare frati tuo et tunc veniens offers munus tuum*. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 394, 515, zieht zudem in Betracht Lev 21,17: *loquere ad Aaron homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam non offeret panes Deo suo*, was gemessen an Ubieto Artetas Vorschlag weniger wahrscheinlich scheint. An Gils Editionen ist zudem festzustellen, dass er auf den Verweis Ubieto Artetas gar nicht eingeht. Siehe auch Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 120.

[871] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 5, S. 393–395.

[872] Siehe zu den moralischen Aspekten der Herrschaft Witizas Bronisch, Reichsideologie (wie Anm. 202), S. 183 f. Dort notiert er auch den faszinierenden Fakt, dass bereits im Jahre 633 auf dem vierten Konzil von Toledo die Warnung ausgesprochen

sich in der Auslassung im obigen Zitat befindet, wird verwendet, um die Person Witizas näher zu charakterisieren: *sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus*.[873] Es ist entweder dem Buch Tobit[874] oder den Psalmen[875] entnommen und richtet sich in jedem Fall *ad personam*, um die Unfähigkeit und Schlechtigkeit Witizas zu unterstreichen.

Einen wesentlichen Aspekt dieses Abschnittes hat zudem bereits Alexander Pierre Bronisch herauskristallisiert: „In Wirklichkeit enthält es für Kenner der Makkabäergeschichte einen unüberhörbaren Hinweis auf die Ursache des Kriegselends, das über das Volk Israel hereinbricht: Es ist der Abfall von den Vorschriften Gottes und die Verbrüderung mit den Heiden. Das zweite Makkabäerbuch hebt zudem die Schuld der Priesterschaft hervor, die in der *Chronik Alfons' III.* auf besondere Weise für das Elend verantwortlich gemacht wird. Die Erklärung des Untergangs des Gotenreiches, die von den asturischen Chroniken gegeben wird, ist somit in der Geschichte der Makkabäer vorgebildet […].“[876] Die Parallelisierung von Makkabäern und Westgoten beziehungsweise Asturiern taucht immer wieder in der *Chronik Alfons' III.* auf und wird im Verlauf dieses Kapitels noch näher untersucht werden.

Die Rotense-Version beschreibt anschließend die Herkunft König Roderichs, der Witiza auf den Thron folgte.[877] Roderich wird hier als Enkel Gindaswinds genannt. Roderichs Vater habe Theodefred geheißen und sei von Egiza – also einem Angehörigen der Linie Wambas – aus Angst, er könne ihm den Thron streitig machen, geblendet worden.[878] Wiederholt wird also davon berichtet, dass

---

wurde, Gott würde schreckliche Feinde zu denen schicken, die sich von seinen Geboten abkehren: […] *nec metuunt volumen illud iudicii Dei, per quod inducitur maledictio multaque poenarum comminatio super eos qui iurant in nomine Dei mendaciter. Quae igitur spes talibus populis contra hostes laborantibus erit?*, so in *Concilio de Toledo IV*, in: Vives, Concilios visigóticos e hispano-romanos (wie Anm. 311), S. 186–225, hier Abs. LXXV, S. 217. Ein Indiz dafür, dass diese moralische und auf typologische Art und Weise mit der Bibel verknüpfte Denkweise auch jenseits der Historiographie zur Geltung kam, oder womöglich überhaupt ein fest verankerter Bestandteil frühmittelalterlich-iberischer Denkstrukturen war.

873 *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 5, S. 393.

874 Tb 6,17: *hii namque qui coniugium ita suscipiunt ut Deum a se sua mente excludant et suae libidini ita vacent sicut equus et mulus in quibus non est intellectus habet potestatem daemonium super eos.*

875 Ps 31,9: *nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellegentia in camo et freno maxillas eorum constringe qui non accedunt ad te.*

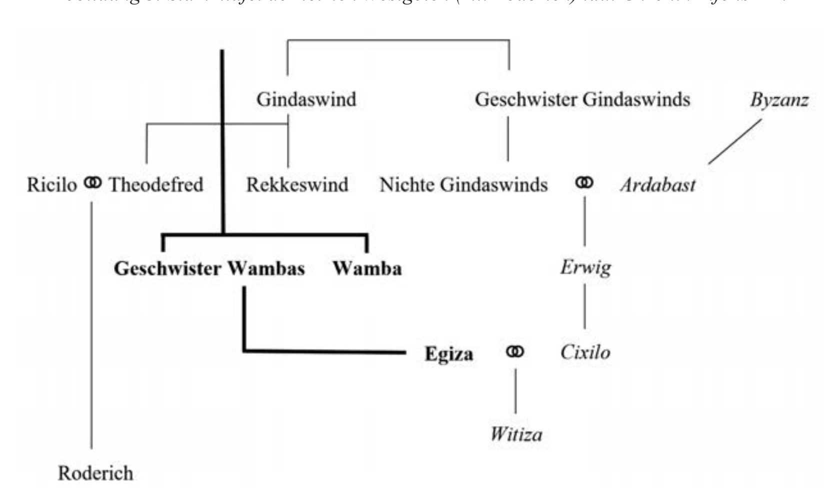
876 Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 243 f. Siehe insbesondere Anm. 28 f.

877 Im Wortlaut dieser Herkunftsbeschreibung hat Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 394, 516, wörtliche Übereinstimmungen mit dem Buch Ester ausfindig machen können. Vgl. Est 1,2. Eine typologische oder andersartige Deutung erschließt sich jedoch nicht.

878 Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 396, sieht bei der Erläuterung der Beweggründe, Theodefred die Augen auszureißen, eine durchaus zutreffende textuelle

ein Rivale des Königs sein Augenlicht verliert. Diese Episode kann womöglich genauso interpretiert werden wie die Blendung des Paulus durch Wamba, denn auch Roderich wird in der *Chronik Alfons' III.* nicht in gutem Licht dargestellt, wodurch auch seine Sippe nicht frei von negativer Wertung sein kann. Aus Theodefreds Ehe mit Ricilo sei nun Roderich hervorgegangen, der als ein sehr kriegerischer Mann beschrieben wird.[879] Die inneren Streitigkeiten der Westgoten im späten siebten Jahrhundert deuten sich hier an. Gewissermaßen gab es drei rivalisierende Herrscherfamilien, die wiederum miteinander verwoben sind – so zumindest die des Wamba und die Nachfolger des Ardabast und Letztere wiederum mit der Familie des Gindaswind, wie es in obiger Genealogie nachvollziehbar ist. Eindeutig positiv werden allerdings nur diejenigen dargestellt, die nicht direkt mit Gindaswind, der die Regelung schuf, nur Nachkommen seiner Familie könnten als Könige der Westgoten infrage kommen,[880] verwandt sind.

Abbildung 3: Stammtafel der letzten Westgoten (mit Roderich) laut Chronik Alfons' III.



Da diese genealogischen Zusammenhänge und Rivalitäten zwischen den Dynastien für die hier behandelte Fragestellung nicht relevant sind, wird hier auch nicht weiter darauf eingegangen.[881]

Wesentlich an diesem Abschnitt der Rotense-Version ist die erste Erwähnung des Ethnonyms Chaldäer. Noch vor Beginn von Roderichs Herrschaft sei in Córdoba ein Palast erbaut worden, der von den Chaldäern „Palast des Roderich" genannt wurde: *Antequam regnum adipisceret, Corduba in ciuitate palatium est*

Übereinstimmung mit Dtn 8,5. Jedoch lässt sich diese in keiner Weise sinnvoll anhand des Inhalts der Passage ergründen. Typologie ist in diesem Fall ausgeschlossen.

879 Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 6, S. 394–396.

880 Vgl. Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 65.

881 Siehe zu diesem Thema ebd., S. 65–67, sowie Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 65–67, ferner Claude, Untersuchungen (wie Anm. 103), S. 340–343, 356.

fabricatus, qui nunc a Caldeis Vallat Ruderici est uocitatus.[882] Speziell an dieser Stelle ist noch nicht klar, dass auch die *Chronik Alfons' III.* dieses Ethnonym synonym zu Sarazenen, Ismaeliten und Arabern verwendet. Dies wird sich aber im späteren Verlauf der Chronik herausstellen. Ebenso wird sich auch noch die negative Konnotation dieses Ethnonyms, die auf biblischem Wissen fußt, zeigen.

Die Rotense-Version geht auf die Herkunft Roderichs näher ein und beschreibt dabei einen Konflikt zwischen König Egiza und Roderichs Vater Theodefred, der wiederum Sohn Gindaswinds gewesen sei und dem Egiza die Augen habe ausreißen lassen, als er bemerkte, dass er ihm den Königsthron streitig machen könne: *Rudericus ex parte Teodofredo est genitus. Teudefredus uero filius Gindasuindi regis fuit, quem pater in etate parbuli reliquid. Quumque tempus transisset et ad etatem perfectam uenisset, uidens eum Egica rex eligantem, recogitans in corde ne cum Gotis coniurationem faceret et eum a paterno regno expuleret, Teodefredo oculos euellere precepit*.[883] Neben dem bereits behandelten Motiv des Augenausreißens kann hierin noch eine sprachliche Übereinstimmung mit dem Buch Exodus festgestellt werden: *quae concepit et peperit filium et videns eum elegantem abscondit tribus mensibus*.[884] Dieser Vers entstammt der Passage über die Herkunft und Jugend Mose, dessen Mutter ihn ob seiner Schönheit respektive Vollkommenheit versteckte. In der Chronik wird die Herkunft Roderichs beschrieben, dessen Vater aufgrund seiner Vollkommenheit von seinem politischen Rivalen handlungsunfähig gemacht wurde. Ergo lassen sich die beiden Passagen nicht sinnvoll miteinander in Einklang bringen, wenngleich Übereinstimmungen im Vokabular festzustellen sind. Schließlich bleibt Roderich eine eher negative Figur, die sich in der Darstellung des Chronisten nicht mit der Erlösergestalt des Moses verbinden lässt. Der darauffolgende Abschnitt der Rotense-Version widmet sich der Herrschaft König Roderichs und dem Einrücken der Sarazenen in das Westgotenreich.[885]

Anschließend wird auch die Legende vom Verrat der Witizaner an Roderich thematisiert, die für den Chronisten letztlich der, technisch gesehen, entscheidende Akt für den Untergang des Westgotenreiches war.[886] Roderich selbst

---

[882] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 6, S. 396.
[883] Ebd.
[884] Ex 2,2.
[885] Vgl. ebd., Abs. 7, S. 396–398.
[886] Intensiv wurde die Verratslegende diskutiert bei Claude, Untersuchungen (wie Anm. 103), S. 342–347. Zudem bei A. Barbero / M. Vigil, La formación del feudalismo en la Península Ibérica, Barcelona 2015, S. 201–207; ferner Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 258–260; siehe auch Ders., Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del reino de Asturias: el relato de Covadonga, in: J. I. Ruiz de la Peña Solar / G. Cavero Domínguez (Hrsg.), Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia. XI congreso de estudios medievales 2007, Ávila 2009, S. 67–110, hier S. 87–95, 104–107. Aufgrund ihrer fehlenden Korrelation zur Bibel soll die Verratslegende in der vorliegenden Schrift keine Rolle spielen.

wird in diesem Abschnitt negativ bewertet. Wenngleich Witiza noch um einiges negativer dargestellt wird, so fällt der Chronist der Rotense-Version auch über dessen Nachfolger kein gutes Urteil.[887] Der Sarazeneneinfall wird hier als Resultat zweier Komponenten dargestellt: der Verrat durch die Partei der Witizaner, die den Sarazenen zur Invasion verholfen haben sollen, und die Sünden der Westgoten, insbesondere während der Zeit König Witizas. Dies rekurriert also auf die bereits geschilderten Verfehlungen von ihm und den hohen Geistlichen. Die Rotense-Version liefert hier also die Verratstheorie und zugleich die Begründung des Untergangs des Reiches durch die beschriebene Sündhaftigkeit. Um Letzteres zum Ausdruck zu bringen, bedient sich der Chronist einer Formulierung, die wir bereits aus der *Chronica Albeldensis* beziehungsweise der *Prophetischen Chronik* kennen: *Et quia dereliquerunt Dominum ne seruirent ei in iustitia et ueritate, derelicti sunt a Domino ne habitarent terram desiderabilem*.[888] Dieses Motiv zieht sich also durch alle Asturischen Chroniken hindurch. Es ist ein fester Bestandteil in der Vergangenheitsbewältigung und -darstellung der asturischen Historiographie unter der Herrschaft Alfons' III. beziehungsweise zwischen 881 und ca. 910. Es handelt sich hierbei um ein alttestamentliches Motiv. Michael Schulze Roberg bringt es mit einer Passage aus dem zweiten Buch der Chronik in Verbindung:[889] *egressus est in occursum Asa et dixit ei audite me Asa et omnis Iuda et Beniamin Dominus vobiscum quia fuistis cum eo si quaesieritis eum invenientis si autem derelinqueritis derelinquet vos*.[890] Beim Blick auf das zweite Buch der Chronik kann noch eine weitere Passage desselben hinzugezogen werden, die der Formulierung der *Chronik Alfons' III.* ebenfalls sehr ähnlich ist: *respondebuntque quia dereliquerunt Dominum Deum patrum suorum qui eduxit eos de terra Aegypti et adprehenderunt deos alienos et adoraverunt eos atque coluerunt idcirco venerunt super eos universa haec mala*.[891] Desgleichen im ersten Buch der Könige: *et respondebunt quia dereliquerunt Dominum Deum suum qui eduxit patres eorum de terra Aegypti et secuti sunt deos alienos et adoraverunt eos et coluerunt idcirco indxit Dominus super eos omne malum hoc*.[892] Das Strafen Gottes ist ein immer wiederkehrendes Element, welches aus dem Fehlverhalten des auserwählten Volkes resultiert. In beständiger Wiederholung taucht im Alten Testament die moralische Kausalität auf, die besagt, dass *wenn* man sich von Gott abwende und seine Gebote missachte, Gott *dann* die Konsequenzen daraus zieht und den Delinquenten – sei es eine Person oder ein Volk – in adäquatem Maße straft. Vier weitere Beispiele seien hier gegeben:

---

887 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 7, S. 396: *Postquam Vitiza fuit defunctus, Rudericus in regno est perhunctus. Cuius tempore adhuc in peiori nequitia creuit Spania*.

888 Ebd., S. 398, vgl. *ChrAlb*, Kap. XVII, Abs. 3a, S. 477, siehe auch *ChrProph*, Abs. 5, S. 7. Siehe zur Verbindung der drei Asturischen Chroniken durch dieses Zitat Barbero / Vigil, La formación del feudalismo (wie Anm. 886), S. 265 f.

889 Vgl. Schulze Roberg, Mitificación bíblica (wie Anm. 803), S. 41 f.

890 2 Chr 15,2.

891 2 Chr 7,22.

892 1 Kge 9,9.

Im ersten Buch Samuel wird, unter Verwendung teilweise desselben Vokabulars, daran gemahnt, dass nicht gottgefälliges Handeln schlimme Strafen nach sich zieht: *igitur timete Dominum et servite ei in veritate et ex toto corde vestro vidistis enim magnifica quae in vobis gesserit* [25] *quod si perseveraveritis in malitia et vos et rex vester pariter peribitis*.[893] Desgleichen in Jesaja: *vae genti peccatrici populo gravi iniquitate semini nequam filiis sceleratis dereliquerunt Dominum blasphemaverunt Sanctum Israhel abalienati sunt retrorsum*.[894] Ferner heißt es in Ezechiel 7, dass Gott seinem Volk ein Urteil spricht, welches dieses aufgrund seines Verhaltens verdient habe: *nunc finis super te et emittam furorem meum in te et iudicabo te iuxta vias tuas et ponam contra te omnes abominationes tuas*;[895] ferner: *nunc de propinquo effundam iram meam super te et conpleam furorem meum in te et iudicabo te iuxta vias tuas et inponam tibi omnia scelera tua*.[896] Alle diese Beispiele haben eine Aussage: Wenn man sich von Gott abwendet, dann straft er, bringt er Unheil über den oder die Abtrünnigen.

Das größte Unheil für das auserwählte Volk Gottes im Alten Testament ist der Verlust des Gelobten Landes, ist dieser doch auch ein sich oft wiederholendes Motiv. Der in der Chronik verwendete Terminus *terra desiderabilis* taucht verbunden mit der soeben beschriebenen Strafkausalität noch zwei Mal in der Bibel auf[897] – im Buch Jeremias: *ego autem dixi quomodo ponam te in filiis et tribuam tibi terram desiderabilem hereditatem praeclaram exercituum gentium et dixi patrem vocabis me et post me ingredi non cessabis* [20] *sed quomodo si contemnat mulier amatorem suum sic contempsit me domus Israhel dicit Dominus*[898] sowie im Buch Sacharia: *et dispersi eos per omnia regna quae nesciunt et terra desolata est ab eis eo quod non esset transiens et revertens et posuerunt terram desiderabilem in desertum*[899] und – jedoch nicht direkt mit der Strafe Gottes in Verbindung gebracht – in den Psalmen: *et dispexerunt terram desiderabilem nec crediderunt sermoni eius*.[900] Weil sich das Volk Israel von Gott abgewendet hat, verwehrt er ihm das Gelobte Land. Exakt dieselbe Kausalität und dieselbe Terminologie werden in dem allen Asturischen Chroniken gemeinsamen Satz hinsichtlich der *terra desiderabilis* verwendet. Die *terra desiderabilis* ist in diesen Chroniken das nun untergegangene Westgotenreich. Der Grund für dessen Untergang ist identisch mit der Begründung für die Strafen Gottes gegen das Volk Israel im Alten Testament. Die *Chronik Alfons' III.* offenbart hier abermals eine Typologie: Die Strafen Gottes gegen Israel, die dem auserwählten Volk ihr

---

893 1 Sam 12,24 f. Siehe hierzu Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 398, 515.
894 Jes 1,4. Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 398, 516.
895 Ez 7,3.
896 Ez 7,8.
897 Vgl. Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 49, Anm. 74.
898 Jer 3,19 f.
899 Sach 7,14.
900 Ps 105,24. Auch auf diese Verbindung zum Alten Testament verweist Deswarte, La prophétie de 883 (wie Anm. 572), S. 49, Anm. 74.

Gelobtes Land kosteten, werden als Vorankündigung der Strafe Gottes gegen die Westgoten verstanden, die ihrerseits ihr Reich an die Sarazenen verloren.

Die Ovetense-Version ist diesbezüglich komplexer. Sie nennt Roderich als Nachfolger Witizas, der nicht in der Lage war, den durch Witiza verursachten Schaden zu beheben: *Wittizane defuncto, Rudericus a Gotis eligitur in regno. Iste nempe in peccatis Wittizani ambulabit et non solum zelo iustitie armatus huic sceleri finem inposuit, sed magis ampliauit.*[901] Hierin sieht Schulze Roberg einen Verweis auf das erste Buch der Könige.[902] Darin heißt es: *et fecit Iudas malum coram Domino et inritaverunt eum super omnibus quae fecerant patres eorum in peccatis suis quae peccaverant*[903] beziehungsweise: *ambulavitque in omnibus peccatis patris sui quae fecerat ante eum nec erat cor eius perfectum cum Domino Deo suo sicut cor David patris eius.*[904] Vor allem das zweite hier angeführte Zitat – das auch die höhere sprachliche Übereinstimmung aufzeigt – bietet eine passende Typologie. König Abija wird als ebenso sündhaft wie sein Vater und als nicht gottgefällig beschrieben. Der Vater Abijas, Rehabeam,[905] ist zugleich dessen Vorgänger. Witiza ist, wenn auch nicht der Vater, so doch der Vorgänger Roderichs. Beide, Roderich wie auch Abija, haben die Verfallserscheinungen nicht aufhalten können, sondern sie geschehen lassen beziehungsweise sie weiter vorangetrieben – Abija im Königreich Juda und somit im Reich des auserwählten Gottesvolkes des Alten Testaments, Roderich im Westgotenreich. Die Verfallsgeschichte, die durch Rehabeam und Abija im Alten Testament vorangekündigt wird, scheint für den Autor der *Chronik Alfons' III.* mit der Geschichte von Witiza und Roderich erfüllt worden zu sein.

Im gleichen Sinn ist das Bibelzitat zu verstehen, welches der Autor der Ovetense-Version einfügt, nachdem er schreibt, dass Roderich, nachdem er vom Einfall der Sarazenen hörte, ihnen sofort mit einem Heer entgegengezogen sei: *Itaque quum Rudericus ingressum eorum cognouisset, cum omni agmine Gotorum eis preliaturus occurrit. Sed dicente scriptura: „In uanum currit quem iniquitas precedit".*[906] Es steckt eine gewisse pessimistische Haltung darin – was hätte Roderich noch erreichen sollen? Es war zu spät und er war keine Erlösergestalt. García Villada bringt diese Passage mit Psalm 126 in Verbindung.[907] Die entsprechende Stelle lautet: *Nisi Dominus aedificaverit domum in vanum laboraverunt qui aedificant eam nisi Dominus custodierit civitatem frustra vigilat qui custodit eam.*[908] Prelog vermutet hierin „ein mißglücktes Schriftzitat aus dem

---

901 *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 6, S. 395.
902 Vgl. Schulze Roberg, Mitificación bíblica (wie Anm. 803), S. 40 f.
903 1 Kge 14,22.
904 1 Kge 15,3.
905 Zu Rehabeam vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 439. Siehe auch Eccl 47,27.
906 *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 7, S. 397.
907 Vgl. Z. García Villada, Notas sobre la „Crónica de Alfonso III", in: Revista de Filología Española 8 (1921), S. 252–270, hier S. 254.
908 Ps 126,1.

Gedächtnis".[909] Der Chronist formuliert die Hoffnungslosigkeit von Roderichs Unternehmung angesichts der Sünden Witizas und seiner eigenen Unfähigkeit, diese zu überwinden. Der Rekurs auf den Psalm ist, wenn nicht typologisch, so doch eine Referenz auf das Alte Testament, um die getroffene Aussage zu unterstreichen.

Im Anschluss an diese Begründung des Falls des Westgotenreiches wird in beiden relevanten Versionen der *Chronik Alfons' III.* auf eine vermeintliche Grabinschrift eingegangen, die Roderich als den letzten König der Goten betitelt. In beiden Fällen wird dies jedoch als Zeichen der Dummheit der Zeitgenossen bezeichnet, dass solch eine Aussage getroffen wird. *Rudis namque nostris temporibus, quum ciuitas Viseo et suburbis eius iussum nostrum esset populatus, in quadam ibi baselica monumentus inuentus est, ubi desuper epitafion huiusmodi est conscriptus: „Hic requiescit Rudericus ultimus rex Gotorum"*.[910] Ob es sich hierbei um „Neogotismus" oder einen „Kontinuitätsgedanken" handelt, steht im Kontext der vorliegenden Arbeit nicht zu Debatte.[911] Beide Modelle zielen schließlich auf ein und denselben Zweck ab – das asturische Herrscherhaus als legitimen Nachfolger der westgotischen Könige darzustellen. Darüber hinaus ist nämlich auf diese Weise gewährleistet, dass die typologische Verknüpfung mit dem Volk Israel des Alten Testaments nicht nur für die Westgoten, sondern auch weiter bis zum Asturischen Reich Bestand hat. Wenn Alfons III. eine Erlösergestalt seiner Zeit verkörpern soll – und dies ist ein Anliegen des Chronisten – so muss es auch etwas geben, *wovon* er die Asturier erlöst – die Fremdherrschaft der Sarazenen – und er braucht auch *jemanden*, der diesen Strafumstand durchlebt und ergo *davor* in einer Situation war, in der die Strafe nicht bestanden hatte – die Westgoten und ihr Reich. Die Asturier sind diejenigen, denen nun die Rolle der Westgoten als neues auserwähltes Volk Gottes zugeschrieben wird. Es handelt sich hier gewissermaßen um eine *translatio* der Auserwähltheit von Israel über (die Römer und) die Westgoten hin zu den Asturiern beziehungsweise auf die iberischen Christen im Sinne des Anspruchs, die gesamte Kirche Hispaniens zu repräsentieren, wie es in der *Prophetischen Chronik* deutlich wurde. Dies ist ein Gedanke, der sich durch alle „asturischen Zeugnisse" zieht, wie das nachfolgende, zusammenfassende Kapitel über die Interaktion dieser Texte beweisen wird. Egal ob „Neogotismus" oder „Kontinuität" – die iberischen Christen sollen

---

[909] Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 151, Anm. 80.

[910] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 7, S. 398. Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 7, S. 397: *Rudis namque nostris temporibus, quum Viseo ciuitas et suburbana eius a nobis populata esset, in quadam baselica monumentum est inuentum, ubi desuper epitaphion sculptum sic dicit: „Hic requiescit Rudericus ultimus rex Gotorum"*. Siehe zu den vermeintlichen Grabinschriften und Kenotaphen A. Cotarelo Valledor, Historia crítica y documentada de la vida y acciones de Alfonso III el Magno ultimo rey de Asturias, Madrid 1933, S. 194–197.

[911] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 151, Anm. 84; ferner Bronisch, Reichsideologie (wie Anm. 202), S. 182 f., Anm. 82; zudem Barbero / Vigil, La formación del feudalismo (wie Anm. 886), S. 233–238.

erlöst werden von einem Herrscher, der die Rolle des Westgotenkönigs Roderich einnimmt und somit – wenn auch König von Asturien – dennoch ein Quasikönig der Westgoten ist. Erinnert sei hier an die Bezeichnung der asturischen Könige als *Gotorum reges Ovetensii* in einer Handschrift der *Chronica Albeldensis*.[912]

Im Folgenden widmet sich die Rotense-Version der Chronik den konkreten Auswirkungen der neuen sarazenischen Fremdherrschaft über das ehemalige Westgotenreich. Es wird auf militärische Verluste hingewiesen sowie auf die Bündnispolitik einiger Christen, die sich dadurch den neuen Machthabern anschlossen. In der Rotense-Version wird zudem deutlich, dass auch der Autor der *Chronik Alfons' III.* die Ethnonyme „Araber" – welches hier zum ersten Mal in dieser Chronik erscheint – und „Ismaeliten" synonym verwendet, denn die Sieger über das Westgotenreich werden mit beiden Bezeichnungen benannt: *Araues tamen, regionem simul et regno opresso, plures gladio interfecerunt, relicos uero, pacis federe blandiendo siui subiugauerunt. Vrbs quoque Toletana, cunctarum gentium uictris, Ismaeliticis triumfis uicta subcubuit et eis subiugata deseruit*.[913] Direkt im Anschluss stellt er die neue politische Verwaltungssituation so dar, dass Statthalter auf der Iberischen Halbinsel eingesetzt würden, die alle einem einzigen König tributpflichtig seien. Er bezeichnet Letzteren als „babylonischen König": *Per omnes prouincias Spanie prefectos posuerunt et pluribus annis Bauilonico regi tributa persoluerunt* […].[914] Gemeint ist der Kalif von Damaskus.[915] Die Wahl dieser biblischen Bezeichnung für das Amt des Kalifen ist bibeltypologisch zu interpretieren. Michael Schulze Roberg verweist auf die Johannesoffenbarung.[916] Die dort benannte Hure von Babylon[917] kann aber kaum der Bezugspunkt des Autors gewesen sein, eingedenk der Tatsache, dass der Chronist sich hier der Beschreibung eines Herrschaftsverlustes und einer damit einhergehenden Fremdherrschaft widmet. Viel wahrscheinlicher ist eine Bezugnahme zum Alten Testament, wo das babylonische Königreich als Feind und mitunter als Gottesstrafe des auserwählten Volkes in Erscheinung tritt und als solcher eine Fremdherrschaft über das Land der Israeliten ausübt. Dies wiederum ist eine für ein typologisches Verständnis notwendige Übereinstimmung zwischen alttestamentlicher Vorhersage und nachbiblisch historischer Erfüllung, wie sie der Chronist offenbar darzustellen anstrebte. Eine Gegenüberstellung der

---

912 Vgl. die Edition der *Chronica Albeldensia*, in: Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), Abs. XV, S. 173.

913 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 398.

914 Ebd., S. 398–400.

915 Vgl. Schulze Roberg, Mitifi ación bíblica (wie Anm. 803), S. 42–44. Siehe auch Solano Fernández-Sordo, La ideología (wie Anm. 75), S. 130, 135, 139, 142, der jedoch den Kalifen in Bagdad verortet. Letzterer orientiert sich an der Entstehungszeit der Chronik und reukurriert auf einen Kalifen aus der Dynastie der Abbasiden, Ersterer an ihrem Inhalt und somit an den Umayyaden.

916 Vgl. Schulze Roberg, Mitificación bíblica (wie Anm. 803), S. 42–44.

917 Off 17,5: *et in fronte eius nomen scriptum mysterium Babylon magna mater fornicationum et abominationum terrae.*

westgotischen Geschichte von Herrschaftsverlust durch einen kulturell „Anderen“, durch ein anderes Volk, lässt sich doch um einiges leichter sowie trefflicher mit einer biblischen Geschichte von konkurrierenden Völkern, deren eines eine Fremdherrschaft über das angestammte Territorium des anderen ausübt, in Verbindung bringen. Insofern wird man hier vielmehr an die Babylonische Gefangenschaft, verursacht durch König Nebukadnezar II.,[918] erinnert als an eine apokalyptische Fantasie. Zumal noch mehrere, weiter unten analysierte, Bezugnahmen auf Nebukadnezar, oder zumindest auf ihn thematisierende Episoden, in der *Chronik Alfons' III.* folgen. Eine Bezugnahme auf das Buch Jeremias oder die Psalmen ist ergo deutlich wahrscheinlicher als der Rekurs auf die Johannesoffenbarung.

Pelayo und die Vorgeschichte zu Covadonga

Die Chronik fährt fort mit dem offensichtlichen Kernstück – der Geschichte von Pelayos Rebellion und der daraus resultierenden Schlacht von Covadonga, die zweifelsfrei als Grundstein beziehungsweise Gründungsereignis des neu entstehenden Asturischen Königreiches dargestellt wird. Diese Episode nimmt verglichen mit anderen in der Chronik angesprochenen Themen eindeutig den meisten Raum ein. Da die Geschichte Pelayos und der Schlacht von Covadonga in dieser womöglich wichtigsten Chronik der asturischen Historiographie die sichtlich bedeutendste Stelle einnimmt,[919] ist es nicht verwunderlich, dass sie in der Forschung seither besondere Aufmerksamkeit erhalten hat und noch immer erhält. Es gilt jedoch hier, was auch hinsichtlich der Chronik als solcher und der christlich-iberischen Historiographie im Allgemeinen gilt – die dezidiert biblisch-typologische und bibelexegetische Untersuchung ist bislang ausgeblieben. Insofern besteht keine Notwendigkeit mehr, die ereignisgeschichtlichen, politischen, militärischen und regionalhistorischen Aspekte dieser Geschichte zu behandeln. Eine schier endlose Fülle an Literatur existiert zu diesen Bereichen, weswegen

---

[918] Vgl. Jer 24–37. Siehe auch Ps 137. Ferner Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 501, Anm. 128, der im Zusammenhang mit dieser Formulierung auf den „enemigo capital“ des Volkes Israel verweist und den alttestamentlichen Bezugspunkt bei 2 Kge 24,10–12 und somit bei Nebukadnedzar sieht. 2 Kge 24,10–12: *in tempore illo ascenderunt servi Nabuchodonosor regis Babylonis in Hierusalem et circumdata est urbs munitionibus* [11] *venitque Nabuchodonosor rex Babylonis ad civitatem cum servi eius obpugnarent eam* [12] *egressusque est Ioiachin rex Iuda ad regem Babylonis ipse et mater eius et servi eius et principes eius et eunuchi eius et suscepit eum rex Babylonis anno octavo regni sui*. Siehe zur Interpretation dieser Stelle im Sinne der Geschichte der Babylonischen Gefangenschaft und der daraus resultierenden Selbstdarstellung als erwähltes Volk Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 130.

[919] Sie wird weitaus ausführlicher und detaillierter behandelt als andere Episoden der iberischen Geschichte in dieser Chronik.

sie in der vorliegenden Arbeit getrost übergangen werden können.[920] Einzig die Betrachtung der Darstellung Pelayos, seiner Rebellion und der Schlacht als bibeltypologisches Narrativ hat bislang noch nicht beziehungsweise noch nicht in umfassend analytischer Weise[921] stattgefunden und ist somit vermutlich einer der letzten noch offenen Bereiche in der Erfassung dieser Erzählung. Somit wird im Folgenden diese Episode der *Chronik Alfons' III.* paraphrasiert und der Fokus auf die explizit biblischen Bestandteile gelegt.

In der Ovetense-Version rekurriert die Chronik kurz auf christliche Migrations- oder Flüchtlingsbewegungen vom Süden in den Norden der Iberischen Halbinsel beziehungsweise bis über die Pyrenäen hinweg.[922] Der größte Teil der Migranten habe sich nach Asturien begeben,[923] wo sie sich Pelayo, den Sohn Fafilas,[924] des einstigen Fürsten in dieser Region, zum *princeps* gewählt ha-

---

[920] Nur einige Beispiele sollen hier aufgelistet sein: P. L. Goode, Covadonga, su historia y su leyenda, in: Hispania 10, 3 (1927), S. 160–166; C. Sánchez Albornoz, ¿Se peleó en Covadonga?, in: Archivum 12 (1963), S. 90–101; Ders., El relato de Alfonso III sobre Covadonga, in: Ders. (Hrsg.), Investigaciones sobre Historiografia Hispana medieval (siglos VIII al XII), Buenos Aires 1967, S. 161–202 (ursprünglich in: Humanitas 3, 9 [1957], S. 13–50); Casariego, Historias asturianas (wie Anm. 31), S. 37–86; Barrau-Dihigo, Historia política (wie Anm. 440), S. 106–112; J. Montenegro / A. del Castillo, En torno a la conflictiva fecha de la Batalla de Covadonga, in: Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval 8 (1990–1991), S. 7–18; Dies., Don Pelayo y los origines de la Reconquista: un nuevo punto de vista, in: Hispania 180 (1992), S. 5–32; A. del Castillo / J. Montenegro, De nuevo sobre don Pelayo y los orígines de la Reconquista, in: Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua 8 (1995), S. 507–520; A. Dacosta Martínez, Notas sobre las Crónicas Ovetenses del siglo IX. Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje Asturiano, in: Stvdia Historica. Historia medieval 10 (1992), S. 9–46; Ders., Los enemigos de Pelayo: alteridad e ideología en las crónicas asturianas del siglo IX, in: Martínez Gázquez / de la Cruz Palma / Ferrero Hernández, Estudios de Latín Medieval Hispánico (wie Anm. 136), S. 909–916; K. Herbers, Covadonga, Poitiers und Roncesvalles. Das Abendland und sein islamisches Feindbild?, in: R. C. Meier-Walser / B. Rill (Hrsg.), Der europäische Gedanke. Hintergrund und Finalität (Politische Studien), München 2001, S. 97–113, insbes. S. 101–104; Payne, Visigoths and Asturians (wie Anm. 9), S. 51 f.; Bronisch, Ideología y realidad (wie Anm. 886), S. 67–110, insbesondere S. 107–110; I. Pérez Marinas, Las obras de las Crónicas de Alfonso III: Crónica de Alfonso II sobre el final de los reyes Godos, leyenda de Covadonga, Crónica de Sebastián de Salamanca y Crónica de Ordoño I, in: STVDIVM. Revista de Humanidades 20 (2014), S. 29–54; Aguirre Cano, La construcción de la realeza astur (wie Anm. 577), S. 73–78.

[921] Die beiden Aufsätze von Las Heras und Schulze Roberg sind diesbezüglich bereits erwähnt worden. S. o., S. 184 f., Anm. 803.

[922] Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 8, S. 399.

[923] Vgl. ebd.; bezüglich der Realität solcher Fluchtbewegungen, an denen auch westgotische Adlige teilnahmen, siehe I. Rivero, Compendio de historia medieval Española (Colegio universitario de Ediciones Istmo 14), Madrid 1982, S. 65.

[924] Was die Herkunft des Pelayo betrifft, ist die Forschung einig darüber, dass er einem (west)gotischen Adelsgeschlecht entsprungen ist. Vgl. Goode, Covadonga, su historia y

ben.[925] Diese Wahl[926] und die damit einhergehende Manifestation einer den neuen Machthabern konkurrierenden Partei forderten nun ein schnelles Handeln seitens der Sarazenen. Alkama, laut dem Chronisten ein *dux*, der gemeinsam mit Tariq den Zusammenbruch Hispaniens verursacht habe, sei daraufhin gemeinsam mit Erzbischof Oppa, einem Sohn Witizas, und einem riesigen Heer nach Asturien gezogen.[927] Das Resultat wird die Schlacht von Covadonga sein.

Dies war gewissermaßen die Vorgeschichte zur Schlacht, die in dieser Version der Chronik deutlich kürzer ausfällt als in der Rotense-Version. Diese schmückt die Vorgeschichte zur Schlacht von Covadonga besonders aus. Pelayo wird hier als Schwertträger sowohl Witizas als auch Roderichs betitelt, der im Zuge der Unterdrückung durch die „Ismaeliten" gemeinsam mit seiner Schwester nach Asturien gezogen sei.[928] Hier liegt also ein essenzieller Unterschied zur Ovetense-Version. Pelayo entstammt hier offensichtlich den südlicheren Gefilden der Iberischen Halbinsel. Zudem wird uns nichts über seine womöglich adlige Abstammung berichtet, bis auf die Tatsache, dass er das im Westgotenreich Adligen vorbehaltene Amt des Schwertträgers innehatte – sowohl bei Witiza als auch bei Roderich, also in zwei verschiedenen Königshäusern.[929] Die Nennung von Vorfahren bleibt aus, sodass er keiner bestimmten Familie zugeordnet werden kann.[930]

---

su leyenda (wie Anm. 920), S. 161; siehe auch E. Mitre, La España medieval. Sociedades. Estados. Culturas (Fundamentos 63), Madrid 1984, S. 100; ferner Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 152, Anm. 91; ferner Montenegro / del Castillo, Don Pelayo y los orígines (wie Anm. 920), S. 20 f.

[925] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 8, S. 399: *Sed qui ex semine regio remanserunt, quidam exillis Franciam petierunt, maxima uero pars in patria Asturiensium intrauerunt, sibique Pelagium, filium quondam Faffilani ducis, ex semine regio principem elegerunt.* Siehe zur Diskussion um den Titel *princeps* in der *ChrAlfIII* und dem Titel *rex* in der *ChrAlb*, Fernández Conde, Estudios sobre la monarquía asturiana (wie Anm. 444), S. 73, Anm. 2, der diese beiden Titel schlicht als Synonyme ansieht. Siehe auch Aguirre Cano, La construcción de la realeza astur (wie Anm. 577), S. 74 f.

[926] Vgl. Hillgarth, Spanish Historiography (wie Anm. 357), S. 27.

[927] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 8, S. 399: *Dum uero Sarraceni factum cognouerunt, statim ei per Alkamanem ducem, qui et ipse cum Tarech in Spania inruptionem fecerat, et Oppanem, Spalensis sedis metropolitanum episcopum, filium Wittizani regis, ob cuius fraudem Goti perierunt, Asturias cum innumerabili exercitu miserunt.*

[928] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 400: […] *Pelagius quidam, spatarius Vitizani et Ruderici regum, dicione Ismaelitarum oppressus cum propria sorore Asturias est ingressus.*

[929] Vgl. D. Claude, Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich (Vorträge und Forschungen, Sonderband 8), Sigmaringen 1971, S. 67–69. Siehe auch J. Valdeón Baruque, Cristianos, judíos y musulmanes, Barcelona 2007, S. 51.

[930] Eine sehr ausführliche Analyse der historischen Persönlichkeit des Pelayo findet sich bei Dacosta Martínez, Notas sobre las Crónicas Ovetenses del siglo IX (wie Anm. 920), S. 13–24. Vgl. J. O'Callaghan, A History of Medieval Spain, Ithaca / London 1975, S. 98 f., der Pelayos adlige Abstammung als reines Konstrukt ansieht und ihn

Munuza, Statthalter von Gijón, sandte Pelayo als Gesandten nach Córdoba, um in seiner Abwesenheit dessen Schwester zur Frau zu nehmen. Offenbar war Pelayo also in Asturien vorerst im Dienste der sarazenischen Machthaber, so zumindest suggeriert es diese Passage. Während Pelayos Abwesenheit, habe Munuza dann dessen Schwester mittels eines Tricks – der Chronist wird nicht konkreter – zur Heirat bewegen können.[931] Bemerkenswert ist, dass es sich scheinbar um eine christliche Hochzeit gehandelt hat: *Quo ille dum reuertit, nullatenus consentit, sed quod iam cogitauerat de salbationem eclesie cum omni animositate agere festinauit.*[932] Pelayo, der, um dies zu vereiteln, wieder zurückeilte, wurde von einem Aufgebot sarazenischer Truppen, die Tariq an Munuza schickte, von seinem Vorhaben abgehalten. In einem Dorf sei Pelayo von einem Freund gewarnt worden, dass die Sarazenen beabsichtigen, ihn zu ergreifen und in Ketten nach Córdoba zu bringen. Daraufhin habe er die Flucht ergriffen und sei auf abenteuerliche Weise über den Fluss Piloña gesetzt und in die Berge geflohen.[933] An dieser Stelle trifft der Chronist erneut eine die Ethnonyme betreffende Formulierung, die eine synonyme Verwendung von „Chaldäer" und „Sarazenen" verdeutlicht: […] *per quendam amicum Pelagio manifestatum est consilium Caldeorum. Sed quia Sarrazeni plures erant, uidens se non posse eis resistere, de inter illis paulatim exiens cursum arripuit et ad ripam flubii Pianonie peruenit* […] *ad aliam ripam se transulit et montem ascendit. Quem Sarrazeni persequere cessaberunt.*[934]

Anschließend wird berichtet, dass Pelayo eine Menschenschar nacheilte, mit der er sich vereinigt habe. Gemeinsam mit dieser Gruppe sei er auf den Berg Auseba gestiegen und habe dort in einer großen Höhle – der Covadonga[935] – Schutz gesucht. Daraufhin sei eine Versammlung einberufen worden, die sich Pelayo

---

ausschließlich als Aufständischen ohne Ambitionen der Wiederaufrichtung des Westgotischen Reiches versteht.

931 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 400: *Qui supra nominatus Munnuza prefatum Pelagium ob occassionem sororis eius legationis causa Cordoua misit; sed antequam rediret, per quodam ingenium sororem illius sibi in coniugio sociauit.* Man könnte geneigt sein, hierin eine Anlehnung an die Geschichte von David, Uria und Batseba aus 2 Sam 11 und 12 zu sehen. Allerdings gibt es außer der schieren Vergleichbarkeit dieser beiden Episoden keinerlei Hinweise auf eine typologische Deutung in diesem Sinne: keine sprachlichen Übereinstimmungen, keine vergleichbaren Formulierungen, keine sonstigen Hinweise dieser Art. Daher ist die Erzählung um Munuza, Pelayo und Pelayos Schwester nicht bibeltypologisch zu deuten.

932 Ebd.

933 Vgl. ebd., S. 400 f.

934 Ebd., S. 400 f.

935 Siehe zur Namensgebung, die womöglich auf ein bereits zu Beginn des achten Jahrhunderts in der Höhle befindliches Marienheiligtum zurückzuführen ist, C. P. Boyd, Covadonga y el regionalismo asturiano, in: Ayer 64 (2006), La construcción de la identidad regional en Europa y España (siglos XIX y XX) , S. 149–178, hier S. 154. Ferner Pr el og, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 155, Anm. 108; sowie Von es, Geschichte der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 102), S. 35.

zum Fürsten gewählt habe: *Ille quidem montana petens, quantoscumque ad concilium properantes inuenit secum adiuncxit adque ad montem magnum, cui nomen est Aseuua, ascendit et in latare montis antrum quod sciebat tutissimum se contulit; ex qua spelunca magna* […]. *Qui per omnes Astores mandatum dirigens, in unum collecti sunt et sibi Pelagium principem elegerunt*.[936] Hierbei handelt es sich um die Erhebung einer Führungsfigur. Diese, so wird sich zeigen, ist zugleich auch Erlöserfigur in der Chronik. Pelayo ist der Held dieser Episode, hat eine Gruppe Mitstreiter, die ihn zu ihrem Anführer macht, und wird – die *Chronik Alfons' III.* wie auch die asturischen Zeugnisse insgesamt müssen so interpretiert werden – die Erlösung der iberischen Christen von einer von Gott auferlegten Strafe einleiten. Ein essenzielles Ereignis im Gesamtgefüge dieser Erzählung ist die Erhebung zum *princeps* auf einem Berg, oder zumindest in bergigen Höhen. Wenngleich es sich hierbei insofern um ein Faktum handeln dürfte, dass tatsächlich widerstandsfähige christliche Gruppierungen in den Pyrenäen, insbesondere im Raum zwiscchen Oviedo und Gijón zu finden waren,[937] sollte nicht vergessen werden, dass das Bergmotiv auch in biblischen Kontexten – der Berg Ararat, Moses auf dem Sinai, Christi Bergpredigt, der Ölberg, der Berg Tabor etc. – eine wesentliche Rolle spielt. Auch wenn das Bergmotiv in der *Chronik Alfons' III.* eher faktisch anmutet, kann eine bibeltypologische Beziehung zu Christus oder Moses nicht ausgeschlossen werden. Insbesondere Moses und der Berg Sinai könnten eine Referenz bilden, da Moses, wie auch Pelayo, eine Erlösergestalt ist und am Beginn der Volkswerdung des Volkes Israel steht, wie das Bergszenario im Vorfeld der Covadonga-Geschichte am Beginn des neu entstehenden Königreichs Asturien steht. Das biblische Bergmotiv ist eng mit Erlösung oder zumindest mit der Aussicht auf eine bessere Situation verbunden. Dies geht einher mit der Grundaussage der *Chronik Alfons' III.* und gewiss auch der *Chronica Albeldensis* und der *Prophetischen Chronik* – die Aussicht auf Besserung für die iberischen Christen.

In dieser Wahl des Pelayo lag Konfliktpotenzial. Die Rotense-Version beschreibt weiter, wie die Sarazenen, die Pelayo bis dato verfolgten, dieses Ereignis dem „König in Córdoba" berichteten.[938] Anschließend wird die zornige Reaktion dieses „Königs" geschildert, der realisierte, dass Pelayo, vormals Vertrauensmann des Munuza, ein Rebell geworden sei: *Quo ut rex audiuit, uesanie ira commotus, hostem innumerauilem ex omni Spania exire precepit et Alcamanem sibi socium super exercitum posuit*.[939] In diesem Zitat sieht Bronisch eine Parallele zum ersten Buch der Makkabäer, wo es heißt: *ut auduvit autem Antiochus*

---

[936] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 401. Siehe zum Rückhalt, den Pelayo durch die Ortsansässigen erhalten habe, und zur Wahl zum Fürsten sowie zur Einschätzung dieses Amtes beziehungsweise Ranges Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 154, Anm. 106.

[937] Vgl. Mitre, La España medieval (wie Anm. 924), S. 100; ferner Montenegro / del Castillo, Don Pelayo y los orígines (wie Anm. 920), S. 16.

[938] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 401.

[939] Ebd.

sermones istos iratus est animo et misit et congregavit exercitum universi regni sui castra fortia valde.[940] Für Bronisch nimmt der „König von Córdoba“ die Rolle des Antiochus im Makkabäerbuch ein.[941] Dies geht mit seiner Theorie der Darstellung Pelayos als neuer Judas Makkabaeus in der *Chronik Alfons' III.* einher.[942] Diese These wird im Verlauf des Kapitels noch näher untersucht werden. Wie dem auch sei, das Vokabular der zitierten Passage stimmt doch in einigen Punkten mit dem ersten Makkabäerbuch überein, sodass es nicht abwegig erscheint, hierin die Wiedergabe einer vom Schreiber erinnerten Bibelpassage zu sehen, sofern es sich nicht gar um ein angepasstes Zitat handelt.

Anschließend wird berichtet, Alkama habe den Befehl bekommen, gemeinsam mit Erzbischof Oppa ein Heer gegen Pelayo zu führen. Die Größe des Heeres ist ein weiterer essenzieller Punkt: *Venientesque cum omni exercitu CLXXXVII fere milia armatorum Asturias sunt ingressi.*[943] Diese Zahl wird in beiden Versionen bei der Beschreibung der Schlacht von Covadonga erwähnt. Ebenso wird in beiden Versionen gewissermaßen mit dieser Zahl gespielt, wenn sie nochmal untergliedert wird in geschlagene und geflüchtete Sarazenen, wie noch untersucht werden wird. Schon daher sollte dieser Zahl Aufmerksamkeit zukommen. Doch auch ihre immense Größe ist Anlass, einen genaueren Blick auf sie zu werfen. 187.000 Soldaten können kaum eine reale Angabe sein. Zumal das Territorium rund um die Covadonga ein Gefecht mit so vielen Beteiligten wohl kaum zulässt. Der Verdacht einer an die Bibel angelehnten Zahl erhärtet sich. Während Sánchez Albornoz es noch als schiere Übertreibung ansah,[944] zeigen neuere Studien, dass es hier durchaus eine Verbindung zum Alten Testament geben kann. Bronisch fällt zunächst die Verbindung zu Isidors Gotengeschichte auf, wo Claudius mit mehreren Tausend einfallenden Feinden zu kämpfen hatte.[945] Allerdings zieht er später in seiner Monographie auch die Parallele zum zweiten Buch der Makkabäer. Dort widmet er ein Kapitel dem Covadonga-Bericht und den Judith- und Makkabäerbüchern.[946] Darin stellt er fest: „Ohne weiteres konnte Pelayo mit Mattathias verglichen werden, der sich widersetzte und mit seinen Söhnen in die Berge floh. Gleichfalls problemlos konnte eine Parallele zwischen Seron, dem Befehlshaber der syrischen Streitmacht, gesehen werden, der mit einer überwältigenden Mehrheit gegen Judas Makkabaeus ausgezogen war, und Alkama, der gegen Pelayo auszog, bzw. zwischen dem König

---

940 1 Mak 3,27.
941 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 246.
942 Vgl. ebd., S. 250.
943 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 402.
944 Vgl. Sánchez ALbornoz, Se peleó en Covadonga (wie Anm. 920), S. 95.
945 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 130. Siehe auch Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum* (wie Anm. 129), Kap. 54, S. 289 f. Siehe auch Bronisch, Reichsideologie (wie Anm. 202), S. 169 f., wo er auch auf einen ähnlichen Sachverhalt bei Johannes von Biclaro verweist.
946 Vgl. Bronisch, Reconquista und heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 245–250.

von Córdoba in der asturischen Chronik und Antiochus in der Bibel.“[947] In Bezug auf die Zahlen der an der Schlacht beteiligten Sarazenen schreibt Bronisch, den Vergleich mit dem zweiten Makkabäerbuch 15,22 ziehend: „Dort wird an die 185.000 durch Ezechia getöteten Krieger des Sanherib erinnert. Die Abweichung um zweitausend ist als Gedächtniszitat des Chronisten oder etwa als Abschreibefehler von der Urfassung der Chronik kein ernsthaftes Hindernis für die Annahme, daß auch dies der Rest eines ursprünglichen Berichts über Covadonga ist, der deutlicher als in der heutigen Fassung die Parallelen zur Judith- und Makkabäergeschichte betont hatte.“[948] Dem ist nichts entgegenzusetzen. Diese Aufdeckung Bronischs hinsichtlich der Parallelen der Covadonga-Erzählung zu den Makkabäerbüchern bedarf allerdings noch einer essenziellen Konklusion: Es handelt sich um die Darstellung der eigenen Geschichte in halbbiblisch-typologischer Weise. Es ist eben nicht nur der Vergleich des Pelayo mit Judas Makkabaeus oder Mattathias, um Ersteren den beiden Letzteren entsprechend darzustellen, es ist der Gedanke eines Sich-Bewahrheitens der biblischen Geschichte innerhalb der eigenen, nachbiblischen Geschichte mit dem Zweck, die Erzählung und die mit ihr verbundenen politischen Absichten am asturischen Königshof zur Entstehungszeit der Chronik so überzeugend wie möglich darzustellen. Dies ist nur möglich mittels eines entsprechenden Geschichtsverständnisses der Zeitgenossen, das die gesamte Geschichte als in Bezug auf ihre Einzelgeschehnisse sinnhaft verbundenes Gebilde versteht. Somit ist es nicht nur der Versuch, Pelayo positiv darzustellen, indem er mit positiv konnotierten Figuren der Bibel verglichen wird, sondern es ist die Formulierung einer verinnerlichten Gewissheit, die es den Zeitgenossen ermöglichte die Geschichte zu deuten. Mit dieser Geschichtsdeutung ging eine Identifikation als neues Volk Gottes einher, das sich gegen eine göttliche Strafe, ein von Gott gesandtes, gegnerisches Volk, bewähren musste.[949] Zabalo Zabalegui und Álvarez Junco sehen ebenfalls einen Zusammenhang zwischen den 187.000 Sarazenen und den 185.000 getöteten Feinden im zweiten Buch der Makkabäer.[950] Die offensichtliche Übertrei-

[947] Ebd., S. 245 f.; siehe ebd., Anm. 34–37, wo er die entsprechenden Bibelpassagen aus beiden Makkabäerbüchern auflistet und z. T. zitiert. Die wohl wichtigste Passage in Bezug auf die Anzahl der Feinde ist 2 Mak 15,22: *dixit autem invocans hoc modo tu Domine misiti angelum tuum sub Ezechia rege Iudae et interfecisti de castris Sennacherim centum octoginta quinque milia*.

[948] Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 246 f.

[949] Vgl. J. Zabalo Zabalegui, El numero de Musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas, in: Historia. Instituciones. Documentos 31 (2004), S. 715–727, hier S. 717. Diesen Sinngehalt offenbar realisierend, trifft Zabalo Zabalegui dennoch ebd. folgende Formulierung: „[…] la ‚Rotense‘ […] aporta cuatro citas bíblicas (no textuales, sino únicamente *ad sensum*).“ Wie die vorliegende Arbeit zeigt, handelt es sich um weit mehr biblische Zitate respektive Entsprechungen. Dies gilt insbesondere für jene *ad sensum*.

[950] Vgl. ebd., S. 720. Siehe auch ebd., Anm. 17, wo er auch auf 2 Mak 8,19 verweist, wo dieselbe Zahl vorkommt: *admonuit autem eos et de auxiliis Dei quae facta sunt erga*

bung in der Zahl kommentiert Ersterer noch mit dem Verweis darauf, dass auch in der Bibel solche Zahlen als symbolisch verstanden werden sollten und kaum realen Verhältnissen entsprechen dürften.[951] Auch die später folgende Schilderung der Schlacht von Covadonga in der *Chronik Alfons' III.* übernimmt bei der Beschreibung der gegnerischen Verluste Zahlen aus den Makkabäerbüchern, die sich wiederum auch im zweiten Buch der Könige, im zweiten Buch der Chronik und in Jesaja finden. Diese werden zu gegebener Stelle aufgezeigt. Eine entsprechende Interpretation der Rolle der Makkabäerbücher wie auch eine synthetische Analyse all jener Zahlenangaben für die *Chronik Alfons' III.*, insbesondere für die Darstellung der Schlacht von Covadonga, folgt ergo noch. Zuvor gilt es, den der Schlacht vorangestellten Dialog zwischen Bischof Oppa und Pelayo zu untersuchen.

Covadonga – Kernstück der Chronik Alfons' III.

Die Chronik fährt fort mit der Beschreibung der Situation unmittelbar vor den Kampfhandlungen von Covadonga. Das sarazenische Heer sei Pelayo bis zum Berg Auseba gefolgt und habe nun die Höhle, in die er sich zurückgezogen hat, umstellt. *Exercitus uero ad eum perrexit et ante ostium cobe innumera fixerunt temptoria*.[952] Juan Gil hat zwei Übereinstimmungen im Vokabular dieser Passage mit dem Buch Numeri festgestellt: *sed et inde egressi fixere tentoria super mare Rubrum profectique de mari Rubro*.[953] Dieses Bibelzitat entstammt einer Abfolge von Lagerplätzen der Israeliten unter der Führung Mose nach dem Auszug aus Ägypten. Durch diese Wortwahl wird zweierlei vorweggenommen: die noch zu untersuchende Deutung des Pelayo als neuer Moses und der Ausgang der Covadonga-Schlacht mit einer Bezugnahme zum Auszug aus Ägypten und dem Überfluten der Verfolger des Gottesvolkes im Roten Meer. Die entsprechende Untersuchung folgt weiter unten.

Bischof Oppa, der mit den Sarazenen kollaboriert habe,[954] trat nun vor die Höhle, um in einem Gespräch Pelayo zur Aufgabe zu bewegen. Der Dialog zwischen den beiden Protagonisten ist gewissermaßen die „batalla dialéctica"[955] vor der physischen Schlacht. Der Beginn dieses Dialoges trägt in der

---

parentes et sub Sennacherim centum octoginta quinque milia ut perierunt. Siehe auch J. Álvarez Junco, Historia y mito. Saber sobre el pasado o cultivo de identidades, Madrid 2011, S. 12.

951 Vgl. Zabalo Zabalegui, El numero de Musulmanes (wie Anm. 949), S. 722.

952 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 402.

953 Num 33,10. Vgl. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 402, 515.

954 Die Rolle Oppas als Bischof *und* Kollaborateur verdeutlicht Dacosta Martínez, Los enemigos de Pelayo (wie Anm. 920), S. 913. Siehe auch J. E. López Pereira, Continuidad y novedad léxica en las Crónicas Asturianas, in: Mittellateinisches Jahrbuch 25 (1989–1990), S. 295–310, hier S. 303, der die Konkurrenz von Oppa und Pelayo als den Konflikt „de un juez o inquisidor que interroga a un mártir" versteht.

955 Dacosta Martínez, Los enemigos de Pelayo (wie Anm. 920), S. 913.

Rotense-Version biblische Züge. Oppa habe demnach einen Hügel vor der Covadonga bestiegen und gerufen: „Pelayo, Pelayo, wo bist du?“ Daraufhin habe Pelayo entgegnet: „Ich bin hier“: *„Pelagi, Pelagi, ubi es?“ Qui ex fenestra respondens ait: „Adsum“*.[956] Wie Prelog und Las Heras bereits feststellten, findet sich diese Form des doppelten Anrufens und der Reaktion des „Ich bin hier“ zweimal in identischer Form im Alten Testament: in einem Dialog zwischen einem Engel und Abraham im Buch Genesis und in einem Dialog zwischen Gott und Moses im Buch Exodus.[957] Im Buch Genesis heißt es: *et ecce angelus Domini de caelo clamavit dicens Abraham Abraham qui respondit adsum*;[958] im Buch Exodus erscheint diese Formel so: *cernens autem Dominus quod pergeret ad videndum vocavit eum de medio rubi et ait Moses Moses qui respondit adsum*.[959] Angesichts des Erzählzusammenhangs kann selbstverständlich Oppa, „el colaboracionista“,[960] nicht die Rolle eines Engels oder gar Gottes zugeschrieben werden. Gleichwohl ist es Pelayo, dem hier die Rolle zweier biblischer Protagonisten zugeteilt wird. Sowohl beim Beispiel Abrahams als auch beim Beispiel Mose kommt die doppelte Anrufung stets in einem Schlüsselmoment vor, in dem beide je eine besondere Aufgabe von Gott aufgetragen bekommen.[961] Abraham wird an genannter Stelle von jenem Engel zurückgehalten, seinen Sohn zu opfern, denn Gott hielt es für erwiesen, dass Abraham ihm gegenüber loyal ist. Abraham hatte sein bedingungsloses Gottvertrauen unter Beweis gestellt und somit Gottes Prüfung bestanden.[962] Die Schlacht von Covadonga wird ebenfalls als Wendepunkt

---

956 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 402.

957 Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons’ III. (wie Anm. 334), S. 156, Anm. 115; ferner Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 597 f.; Las Heras erinnert ebd. auch an Gen 22,1, wo allerdings nicht die doppelte Anrufung Abrahams zu lesen ist, jedoch dessen Antwort „*adsum*“. Ferner zieht Schulze Roberg, Mitifi ación bíblica (wie Anm. 803), S. 47, eine Parallele zu Gen 3,8 f. Dort findet sich die doppelte Anrufung Adams, allerdings nicht die Reaktion „*adsum*“. Von daher ist diesen beiden Beispielen, angesichts der weiterreichenden Übereinstimmung von Gen 22,11 und Ex 3,4, keine weitere Beachtung zu schenken. Es sei noch angemerkt, dass in Apg 9,4 f., 22,6 und 26,14 f. Saulus – ebenfalls in einer Schlüsselsituation, nämlich bei seiner Abkehr von der Christenverfolgung und seiner Hinwendung zu Christus, also als Christus ihm erschienen sein soll – stets doppelt angerufen wird. Seine Antwort ist allerdings in keinem der aufgelisteten Fälle „*adsum*“. Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 402, 515, bringt diese Stelle noch mit Gen 31,11: *dixitque angelus Dei ad me in somnis Iacob et ego respondi adsum* in Verbindung, hier fehlt jedoch die doppelte Anrufung, weswegen m. E. diese Verknüpfung nicht infrage kommt. Dasselbe gilt für die ebd. von Gil angenommene Auffassung, es handle sich womöglich um eine Referenz auf Gen 46,2: *audivit eum per visionem nocte vocantem se et dicentem sibi Iacob Iacob cui respondit ecce adsum*.

958 Gen 22,11.

959 Ex 3,4.

960 Dacosta Martínez, Los enemigos de Pelayo (wie Anm. 920), S. 911.

961 Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 597.

962 Vgl. Gen 22,1–14.

in der iberischen Geschichte dargestellt. Dieser Wendepunkt geht mit der Prüfung des Pelayo einher, der hier die führende Rolle einnimmt. Die Prüfung für Pelayo ist die bevorstehende Schlacht, die er – wie sich noch zeigen wird – ebenfalls durch bedingungsloses Gottvertrauen gewinnen wird. Zudem ist Pelayo als Führungspersönlichkeit, an deren Erfolg die Entstehung des Asturischen Königreiches gebunden ist, eine Gestalt, die am Beginn einer Art religiös konnotierter Volkswerdung steht, zumindest am Neubeginn einer christlich beherrschten Iberischen Halbinsel. In dieser Rolle ist er vergleichbar mit Abraham, dem Stammvater der Juden und Christen. Die Typologisierung des Pelayo als neuer Abraham ist demnach angesichts der Umstände Pelayos in der *Chronik Alfons' III.* und dieser Form des Dialoges augenscheinlich. Sie lässt sich gewiss nicht wegargumentieren. Allerdings scheint die typologische Verbindung zu Moses noch um einiges stärker zu sein. In Exodus 3 wird Moses dazu berufen, das Volk der Israeliten aus Ägypten zu führen. Gott habe erkannt, wie sehr sein Volk gelitten habe, und nun will er es unter der Führung des Moses erlösen und ihm ein fruchtbares Land geben.[963] Dieser wiederum muss dazu auch auf einen Berg steigen.[964] Pelayo entspricht eben dieser Erlöserfigur, die für die Überwindung des gottgegebenen Leides steht und nun das christliche Volk Hispaniens zu neuem Glück führen wird, beginnend mit dem Sieg über die Sarazenen und der Etablierung des Asturischen Königreiches. Die in der *Chronik Alfons' III.* geschilderten Umstände der iberischen Christen, also die Fremdherrschaft als Strafe für ihre Sünden, die Überwindung dieser Fremdherrschaft durch Pelayo auf dem Berg Auseba – durch Pelayo, der einen Dialog führt, der dem des Moses gleicht – all das sind erfüllende Elemente einer Moses-Exodus-Typologie, die der Darstellung der iberischen Christen als neues Volk Gottes, das am Beginn einer erneuten, religiös konnotierten Volkswerdung steht, dienen. Desgleichen dienen sie der Darstellung des Pelayo als neuer Moses. Das noch zu beschreibende Ende der Schlacht von Covadonga in der *Chronik Alfons' III.* wird noch einen weiteren Bezug zum Buch Exodus herstellen, wodurch dieses Faktum noch unterstrichen werden kann.

Oppa versucht in der weiteren Darstellung in der Rotense-Version Pelayo davon zu überzeugen, sich zu ergeben und ebenfalls mit den Sarazenen zu kollaborieren: *Puto te non latere, confrater et fili, qualiter omnis Spania dudum, ‹dum› in uno ordine sub regimine Gotorum esset ordinata, pre ceteris terris doctrina atque scientia rutilaret. Et quum,* […] *omnis exercitus Gotorum esset congregatus, Ismaelitarum non ualuit sustinere impetum; quamto* [sic] *magis tu in isto montis cacumine defendere te poteris, quod mici difficile uidetur! Immo audi consilium meum et ab hac uoluntate animum reuoca, ut multis uonis utaris et consortia Caldeorum fruaris.*[965] Für die hiesige Fragestellung relevant ist die Tatsache, dass in diesem Zitat die Ethnonyme „Ismaeliten" und „Chaldäer" synonym verwendet werden. Die alttestamentliche Interpretation dieser Ethnonyme gilt für diese

[963] Vgl. Ex 3,1–12.
[964] Das Bergmotiv ist bereits angesprochen worden. S. o., S. 210.
[965] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404.

Chronik ebenso wie für die zuvor untersuchten. Besonders die Bezeichnung der Araber als Chaldäer macht deutlich, dass die Fremdherrschaft als Gottesstrafe aufgefasst wurde. Der Umstand, dass dem mit den Ismaeliten kollaborierenden Oppa diese durchaus negativ konnotierten Ethnonyme in den Mund gelegt werden, ist gewiss nicht so zu verstehen, dass Oppa sich doch von ihnen distanzieren wollte, sondern beruht lediglich auf dem Sprachduktus des Chronisten, der auch beim Verfassen der wörtlichen Rede eines Protagonisten nicht von seinen gewohnten Begrifflichkeiten abließ. Schulze Roberg weist darauf hin, dass ein ähnlicher Überzeugungsversuch im zweiten Buch der Könige nachzulesen ist, als Sanherib mittels Boten Hiskija zu überzeugen versuchte, von seinem Gottvertrauen abzulassen und sich lieber der Übermacht des Königs von Assur zu ergeben: *haec dicite Ezechiae regi Iudae non te seducat Deus tuus in quo habes fiduciam neque dicas non tradetur Hierusalem in manu regis Assyriorum* [11] *tu enim ipse audisti quae fecerint reges Assyriorum universis terris quomodo vastaverint eas num ergo solus poteris liberari*.[966] Desgleichen findet sich auch im zweiten Buch der Chronik und in Jesaja.[967] Eine der Aussage Oppas zugrunde liegende halbbiblische Typologie ist sehr wahrscheinlich. Die beiden Situationen – die im Vorfeld der Schlacht von Covadonga und diejenige im Rahmen der Belagerung Jerusalems durch Sanherib, wie sie im zweiten Buch der Könige, im zweiten Buch der Chronik und in Jesaja dargestellt sind – bieten sich durchaus für eine typologische Gegenüberstellung an, allerdings bleiben eindeutige sprachliche Übereinstimmungen aus. Besonders die Figur des Hiskija ist es, die auch in Bezug auf andere biblische Bücher hervorragend als Typus des Pelayo dienen kann. Ein Sachverhalt, der noch zu klären sein wird.

Pelayo lehnt ab und kontert mit einem Bibelzitat: *Ad hec Pelagius respondit: „non legisti in scripturis diuinis quia eclesia Domini ad granum sinapis deuenitur et inde rursus per Domini misericordia in magis erigitur?“*.[968] Die Senfkornmetapher taucht mehrmals im Neuen Testament auf.[969] Die Aussage ist

---

[966] 2 Kge 19,10–12. Vgl. Schulze Roberg, Mitifiación bíblica (wie Anm. 803), S. 45 f.

[967] Vgl. 2 Chr 32,7–19. Siehe auch Jes 36,1–20; 37,8–10.

[968] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404.

[969] Mt 13,31 f.: *Aliam parabolam proposuit eis dicens simile est regnum caelorum grano sinapis quod accipiens homo seminavit in agro suo* [32] *quod minimum quidem est omnibus seminibus cum autem creverit maius est omnibus holeribus et fit arbor ita ut volucres caeli veniant et habitent in ramis eius*; Mk 4,30–32: *et dicebat cui adsimilabimus regnum Dei aut cui parabolae conparabimus illud* [31] *sicut granum sinapis quod cum seminatum fuerit in terra minus est omnibus seminibus quae sunt in terra* [32] *et cum seminatum fuerit ascendit et fit maius omnibus holeribus et facit ramos magnos ita ut possint sub umbra eius aves caeli habitare*; Lk 13,18 f.: *dicebat ergo cui simile est regnum Dei et cui simile esse existimabo illud* [19] *simile est grano sinapis quod acceptum homo misit in hortum suum et crevit et factum est in arborem magnam et volucres caeli requieverunt in ramis eius*; Lk 17,6: *dixit autem Dominus si haberetis fidem sicut granum sinapis diceretis huic arbori moro eradicare et transplantare in mare et oboediret vobis*. Vgl. Fernández Conde, Estudios sobre la monarquía asturiana (wie Anm. 444), S. 86, Anm. 45. Siehe

stets, dass durch Gottvertrauen ein Senfkorn eine große Pflanze hervorbringen kann, ergo etwas noch so kleines und unbedeutendes zu etwas bedeutsamen werden kann. Pelayo scheint dies so auszulegen, dass durch sein Gottvertrauen auch die kleine Gruppe von Aufständischen in der Lage sein wird, die Übermacht der Sarazenen zu besiegen und damit zu neuer Größe heranzuwachsen. Das Motiv des *granum sinapis* verbunden mit der Siegesgewissheit durch Gottvertrauen ist ein klares Indiz für die Verwendung des Neuen Testaments. Dennoch zieht Las Heras eine Verbindung zu Psalm 19 (20), wo durch ein Gebet an Gott der Sieg des scheinbar unterlegenen Königs David herbeigeführt wird.[970] Auf diese Weise, so argumentiert Las Heras, wird Pelayo als zweiter David dargestellt.[971] Grundsätzlich mag eine solche Interpretation möglich sein, doch sind Altes und Neues Testament geradezu überfüllt von Narrativen, in denen auf wundersame Weise aussichtslose Situationen doch noch ein gutes Ende nehmen, weil die Protagonisten sich angesichts ihrer Herausforderungen nicht von Gott abwenden und dadurch dessen *misericordia* erfahren. Eine solche Übereinstimmung auf rein thematischer Basis darf daher nicht überbewertet werden, weswegen hier die tatsächliche Deckung des Vokabulars inklusive des vermittelten Motivs eindeutig auf eine neutestamentlich basierte Typologie verweisen. Der Vergleich Pelayos mit David[972] – so wird sich noch zeigen – bleibt im Rahmen der Covadonga-Erzählung und auch im Rahmen des vor der Schlacht geschilderten Dialogs trotzdem ein fester Bestandteil, allerdings ist er nicht an dem Senfkorn-Zitat festzumachen.

Dies zeigt sich bereits im nächsten Zitat, welches Pelayo folgende Sätze in den Mund legt: *Pelagius dixit: „Spes nostra X̅p̅s̅ est quod per istum modicum monticulum, quem conspicis, sit Spanie salus et Gotorum gentis exercitus reparatus. Confido enim quod promissio Domini impleatur in nobis quod dictum est per David: ‚Visitauo in uirga iniquitates eorum et in flagellis peccata eorum; misericordiam autem meam non abertam ab eis‘* […]*“.*[973] Hier wird noch einmal Pelayos Gewissheit unterstrichen, dass das Wohlergehen Hispaniens und das Heer des Volkes der Goten erneuert würden. Er begründet dies mit dem Vertrauen auf das Versprechen des Herrn und dem Glauben, es werde sich erfüllen, was durch David gesagt worden ist. Hier wird abermals der quasiprophetische Charakter der asturischen Historiographie des späten neunten und frühen zehnten Jahrhunderts deutlich, indem die Aussicht auf einen positiven Ausgang einer Krisensituation formuliert wird. Weiterhin wird das typologische Bibelverständnis des Chronisten deutlich, wenn er Pelayo sagen lässt, dass sich erfüllen wird,

---

auch Vázquez de Parga, La Biblia en el Reino astur-leones (wie Anm. 18), S. 280, Anm. 40.

970 Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 591 f.; Ps 19,8 f.: *hii in curribus et hii in equis nos autem nominis Domini Dei nostri recordabimus* [9] *ipsi incurvati sunt et ceciderunt nos autem resurreximus et erecti sumus.*

971 Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 592.

972 Vgl. ebd., S. 591 f., 597.

973 *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404.

was durch David gewissermaßen vorangekündigt worden sei. Das von Pelayo vorgetragene David-Zitat ist ein eindeutiger Beweis für das typologische Geschichtsverständnis des Chronisten. Es sei hier nochmals eingefügt, wie Pelayo David rezitiert: *Visitauo in uirga iniquitates eorum et in flagellis peccata eorum; misericordiam autem meam non abertam ab eis*. Die entsprechende Bibelpassage lautet: *visitabo in virga scelera eorum et in plagis iniquitatem eorum* [34] *misericordiam autem meam non auferam ab eo nec mentiar in veritate mea*.[974] Dieses Zitat passt perfekt auf die bis hierhin in der *Chronik Alfons' III.* geschilderte Geschichte der iberischen Christen. Diese haben gesündigt und seien dafür bestraft worden, aber es besteht Hoffnung, dass sie durch Gottvertrauen eine vormals bestandene Ordnung wiederherstellen können, weil Gott trotz allem Strafen seine Barmherzigkeit nicht von ihnen genommen habe. Im hier nun angebrachten Bibelzitat ist es David, der sein Gefolge ob seiner Vergehen strafen wird, aber dennoch ihm nicht die Treue brechen werde.[975] Somit wird unmittelbar vor dem Wendepunkt in der Chronik auf gleichartige Wendepunkte in der Bibel rekurriert, die Zuversicht vermitteln. Diese Typologie ermöglicht simultan die Identifikation der iberischen Christen als neues Volk Gottes und die Darstellung des Pelayo als Erlösergestalt – sei es als neuer Moses oder als neuer David.

Der Beginn von Pelayos wörtlicher Rede – *Spes nostra Xp̄s est* – taucht bereits in der *Prophetischen Chronik* auf[976] und könnte dem zweiten Korintherbrief entnommen worden sein. Sie beweist abermals den quellengenealogischen und inhaltlichen Zusammenhang der Asturischen Chroniken.

Anschließend unterstreicht Pelayo seine Zuversicht nochmals und sagt: *Et nunc ex oc, fidens in misericordia Ihesu Xp̄i, hanc multitudinem despicio et minime pertimesco. Prelium ergo quam tu minas nobis, habemus aduocatum apud Patrem Dominum Ihesum Xp̄m, qui ab istis paucis potens est liuerare nos*.[977] Erneut ist es das Motiv der *misericordia dei*, das aufkommt. Diese Pas-

---

[974] Ps 88,33 f.

[975] Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 591, 593; ferner Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 247, der zusätzlich zu den Psalmen auf das Buch Judith verweist, in dem eine ähnlich ausweglos scheinende Situation dennoch gut für das Volk Israel ausgeht. Auch in diesem Zitat gibt es Übereinstimmungen, die allerdings nicht anhand so prägnanter Worte festzustellen sind, wie die in Ps 88,33 f. Außerdem ist die Aussicht auf Barmherzigkeit nicht direkt mit der Schilderung des Leides verbunden, was allerdings in Ps 88,33 f. und in der *Chronik Alfons' III.* der Fall ist. Jdt 7,19–21: *peccavimus cum patribus nostris iniuste egimus iniquitatem fecimus* [20] *tu quia pius es misere nostri aut in tuo flagello vindica iniquitates nostras et noli tradere confitentes te populo qui ignorat te* [21] *ut non dicant inter gentes ubi est Deus eorum*.

[976] *ChrProph*, Abs. 2,2, S. 3; vgl. *ChrAlb*, Kap. XIX, Abs. 2, S. 483. 2 Kor 1,7: *et spes nostra firma pro vobis scientes quoniam sicut socii passionum estis sic eritis et consolationis*.

[977] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404. Hier ist darauf hinzuweisen, dass in einer Redaktion der Chronik anstelle von *paucis* die Gruppenbezeichnung *paganis* zu lesen ist. Siehe Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 404, Anm. zu Zeile 200. Diese Bezeichnung wird weiter unten thematisiert.

sage ist aber auch in anderer Hinsicht wichtig. Sie liefert einen Bezug zum Neuen Testament, konkret zum ersten Johannesbrief.[978] Dort ist zu lesen: *filioli mei haec scribo vobis ut non peccetis sed et se quis peccaverit advocatum habemus apud Patrem Iesum Christum iustum*.[979] Gewissermaßen beschreibt auch diese Passage die Überwindung von Sünde beziehungsweise die Barmherzigkeit Gottes trotz begangener Sünden, die es allerdings zu büßen gilt. Zudem ist der erste Johannesbrief ein Text, der in Erwartung des Antichristen geschrieben ist.[980] Dass sich der Chronist der *Chronik Alfons' III.* bei einer solchen Bibelpassage bedient, zeugt ebenfalls von der Erwartung eines nahen essenziellen Umbruchs. Dabei handelt es sich aber weniger um das, was die Schlacht von Covadonga verkörpert, obwohl auch sie einen Umbruch thematisiert, nämlich die Wende vom steten Verlust der Christen gegen die Invasoren hin zu ersten Erfolgen gegen sie. Vielmehr scheint diese Passage auf die eigenen Umstände, denen sich das Reich Alfons' III. an der Wende vom neunten zum zehnten Jahrhundert gegenübersah, zu rekurrieren. Dazu mehr im folgenden Kapitel.

Dieselbe Passage bietet allerdings auch Vokabular aus dem Buch Daniel, wie Juan Gil und Isabel Las Heras festgestellt haben.[981] Auch dort zeigt sich das Motiv des Gottvertrauens angesichts eines scheinbar übermächtigen Gegners, den die Israeliten im babylonischen König Nebukadnezar vor sich haben.[982] Im Buch Daniel heißt es: *ecce enim Deus noster quem colimus potest eripere nos de camino ignis ardentis et de manibus tuis rex liberare*.[983] Somit sind es zumindest zwei Verben, die mit dem Zitat aus der Chronik übereinstimmen. Nimmt man Bezug auf zwei Varianten der *Vetus Latina*, stimmen sogar drei Verben überein, da diese auch das *habemus* vorweisen.[984] Es ist nicht ausgeschlossen, dass hier der erste Johannesbrief mit dem Buch Daniel kombiniert wurde. Basierend auf dem Motiv der Befreiung durch Gottvertrauen ist dies möglich. Thematisch geht es in der Daniel-Passage hauptsächlich um die Ablehnung der Anbetung eines goldenen Standbildes – ein Sachverhalt, der sich nicht mit dem Inhalt der *Chronik Alfons' III.* verbinden lässt. Darüber hinaus muss noch festgehalten werden, dass zusätzlich Parallelen zu den biblischen Erzählungen um Nebukad-

---

978 Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 156, Anm. 117. Siehe auch Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 595.

979 1 Joh 2,1.

980 1 Joh 2,18: *filioli novissima hora est et sicut audistis quia antichristus venit nunc antichristi multi facti sunt unde scimus quoniam novissima hora est.*

981 Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 126; siehe auch Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 595; ferner Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 404 und 517.

982 Vgl. Dan 3,16 f.

983 Dan 3,17.

984 *VetLat*, Dan 3,17, Bildnr. 14/47: *habemus enim in celis Deum qui de manibus tuis, rex, potens est liberare nos*; *VetLat*, Dan 3,17, Bildnr. 26/47: *habemus enim in coelis Deum, qui de manibus tuis, rex, potens est liberare nos.*

nezar – wie im Folgenden noch gezeigt werden wird – zweifelsfrei in der *Chronik Alfons' III.* zutage treten. Diese entstammen jedoch nicht dem Buch Daniel.

Schließlich findet sich hier erstmals die Bezeichnung *pagani* für die Fremdherrscher in der gesamten überlieferten christlich-lateinischen Historiographie der Iberischen Halbinsel seit der umayyadischen Invasion. Dies gilt zumindest für drei Handschriften.[985] Besonders spannend ist, dass es eine Variante der *Vetus Latina* gibt, in der Dan 3,17 mit eben diesem Terminus in Verbindung gebracht wird. Dabei handelt es sich um eine Überlieferung eines Anonymus.[986] In der entsprechenden Daniel-Passage wird die Errettung durch Gott thematisiert. Rechtgläubigkeit und Erlösung gehen abermals einher. Hinsichtlich der Wirkung dieser Gruppenbezeichnung gilt: Während zuvor gewählte Benennungen stets einen konkret ethnonymischen Charakter hatten, findet sich hier erstmals eine Bezeichnung, die keine direkte Identifikation des „Anderen" als Angehöriger eines bestimmten Volkes zulässt. Alle bislang vorgekommenen Bezeichnungen des kulturell und religiös „Anderen" waren in diesem Sinne Ethnonyme. Teils waren sie rein geographisch-gentil, sprich ohne einen biblischen Bezug, wie *Arabes*, teils waren es biblisch konnotierte Ethnonyme, die nicht zwingend, oder nur vermittelt durch die Interpretation des Galaterbriefes, wertend zu verstehen sind. Solcherart sind *Sarraceni*, *Ismaelitae* und *Agareni*. Diese Bezeichnungen können als biblisch-genealogisch kategorisiert werden. Ebenfalls von biblischer Herkunft, allerdings definitiv wertend respektive negativ konnotiert, sind Bezeichnungen wie *Chaldaei* oder *Babylones*. Mit der Verwendung von *pagani* tritt eine neue Kategorisierung der kulturell und religiös „Anderen" auf: nicht ethnonymisch und negativ wertend. Eine statistische Untersuchung aller in der *Chronik Alfons' III.* vorkommenden Bezeichnungen für die Invasoren folgt am Ende dieses Kapitels.

Dieser verbale Schlagabtausch zwischen Pelayo und Oppa fällt in der Ovetense-Version etwas kürzer und mit weniger Bibelzitaten aus. Die doppelte Anrufung Pelayos durch Oppa kommt in ihr nicht vor. Der Überzeugungsversuch Oppas wird hingegen in nahezu identischer Art und Weise wiedergegeben, allerdings nennt er nicht das Ethnonym *Chaldaei*, sondern *Arabes* als Alternativbezeichnung für die *Ismaelitae*.[987] Die Bezugnahme zum zweiten Buch der Kö-

---

[985] Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 126, der die Manuscripte Escor. d.I.9., Matr. BN 1513 und Tolet. Bibl. Cap. 27–7 als diejenigen nennt, die diesen Terminus enthalten.

[986] *VetLat*, Dan 3,17, Bildnr. 11/47: *Obprobrium hoc est quando dicebant gentiles siue pagani est ostendebant illorum deos manufactos, quando dicebant: ecce deus noster quem colimus. Ubi est deus uester? Utinam ueniat et adiuuet uos, si potest*. Hier besteht allerdings auch eine mögliche Verbindung zu Ps 118,22: *aufer a me obprobrium et contemptum quoniam testimonia tua custodivi*.

[987] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 9, S. 405: […] *et adpropinquas ad eum Oppa episcopus sic adloquitur dicens: „Scio te non latere, frater, qualiter omnis Spania dudum ‹dum› sub uno regimine Gotorum esset constituta et omnis Spanie exercitus in uno fuisset congregatus, Smaelitarum non ualuit sustinere impetum; quanto magis tu in isto montis*

nige, dem zweiten Buch der Chronik oder Jesaja ist hier ebenso gegeben, wie in der Rotense-Version. Deutlich verschieden von der Rotense-Version fällt Pelayos Entgegnung auf den Versuch Oppas aus, Ersteren zur Aufgabe zu bewegen: *Nec Arabum amicitiis sociabor nec me eorum imperio subdebor Sed tu non nosti quia eclesia Domini lune conparatur, que et defectum patitur et rursus per tempus ad pristinam plenitudinem reuertitur?*[988] Anstatt eines Senfkorngleichnisses wird hier ein Mondgleichnis angeführt. Es hat denselben Aussagewert: So wie der Mond bestimmte Phasen durchläuft, die ihn – also sein Erscheinen – schrumpfen lassen, ihn aber auch wieder zum vollen Strahlen bringen, so würde die Kirche[989] auch bestimmte Krisen über sich ergehen lassen müssen, auf dass sie dennoch wieder zu altem Glanz gelange. Jan Prelog und Isabel Las Heras weisen darauf hin, dass dieses Mondgleichnis zwar nicht biblisch ist, allerdings von vielen mittelalterlichen Geistlichen Vergleiche mit dem Mond vollzogen wurden.[990] Michael Schulze Roberg hegt den Verdacht, dass dieses Mondgleichnis einen Hinweis auf den Islam in sich berge, der den aufsteigenden beziehungsweise abnehmenden Mond, den Hilal, als Symbol nutzt.[991] Allerdings vergleicht Pelayo in seiner Entgegnung die Kirche mit dem Mond, was einer verkehrten Rollenverteilung entsprechen würde. Von daher scheint diese These nicht konsistent zu sein.

Pelayo fährt fort in seiner Ablehnung der Kollaboration mit den Sarazenen: *Confidimus enim in Domini misericordia quod ab isto modico monticulo, quem conspicis, sit Spanie salus et Gotorum gentis exercitus reparatus, ut in*

---

foramine te defendere poteris! Immo audi consilium meum et ab hac uoluntate animum reuoca, ut multis bonis fruaris et in pace Arabum omnia que tua fuerunt utaris".

988 Ebd.

989 Mitunter erscheint es schwierig, ab wann in der *ChrAlfIII* das Asturische Königreich, ab wann die iberischen Christen, ab wann die Kirche und ab wann die Westgoten nach der Eroberung gemeint sind. All diese Bezeichnungen sind jedoch synonym zu verstehen. Pelayo sieht sich in obigem Zitat offensichtlich als eine Art Anführer der Kirche. Die typologische Denkweise rechtfertigt diese Formulierung. Wie schon oft bewiesen, werden die iberischen Christen unter Führung Pelayos als neues Volk Gottes dargestellt. Das neue Volk Gottes ist – laut dem Hebräerbrief 12,22 f. – die Kirche. Vgl. Chydenius, Medieval Institutions and the Old Testament (wie Anm. 37), S. 12. Ferner ebd., S. 67: „The figures of the OT refer not only to the fulfilment in Christ but also to the institutions of contemporary society. This is in accordance with the patristic view, according to which the typical interpretation could be extended from Christ to his body, the Church." Hier zeigt sich erneut die Vorstellung, dass der heilsgeschichtliche Fokus sich von Rom auf das Asturische Königreich verschoben habe und somit die asturischen Könige nun die Speerspitze der Kirche Christi bilden. Hebr 12,22 f.: *sed accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis Hierusalem caelestem et multorum milium angelorum frequentiae* [23] *et ecclesiam primitivorum qui conscripti sunt in caelis et iudicem omnium Deum et spiritus iustorum perfectorum*. Casariego, Historias asturianas (wie Anm. 31), S. 213, Anm. 8, verweist, allerdings ohne stimmiges Vokabular, auf Ps 71,7.

990 Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 156, Anm. 112. Siehe auch Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 596.

991 Vgl. Schulze Roberg, Mitificación bíblica (wie Anm. 803), S. 48, Anm. 30.

nobis compleatur ille profeticus sermo qui dicit: „Visitabo in uirga iniquitates eorum et in flagellis peccata eorum; misericordiam autem meam non auferam ab eis“.[992] Hier ist es, identisch mit der Rotense-Version, ein Zitat aus den Psalmen (Ps 88,33 f.), das Pelayos Standpunkt, seine Zuversicht und sein Vertrauen auf die *misericordia dei* unterstreichen soll. Pelayo selbst wird nun aber die typologische und auf die eigene Geschichte der hispanischen Christen zurückzuführende Interpretation dieses Bibelzitates in den Mund gelegt: *Igitur etsi sententiam seueritatis per meritum excepimus, eius misericordiam in recuperatione eclesie seu gentis et regni uenturam expectamus. Vnde hanc multitudinem paganorum spernimus et minime pertimescimus.*[993] Pelayo habe also das Schema von Sünde, Strafe, Buße und Gnade verinnerlicht und stehe in Erwartung der Erfüllung des biblischen Wortes innerhalb seiner historischen Gegenwart, weil er sich bewusst sei, dass dieser biblische Satz die Vorankündigung der baldigen Erlösung seines Reiches und der Kirche sei. Der Chronist wendet also nicht nur halbbiblisch-typologisches Denken an, sondern stellt seinen historischen Protagonisten so dar, als habe er diese typologische Denkweise vollkommen verinnerlicht, sodass er sie im Vorfeld einer Schlacht gegenüber seinem Feind geradeheraus formulieren und interpretieren könne.

Letztlich sei noch betont, dass auch die Ovetense-Version den Begriff *pagani* an dieser Stelle verwendet. Wie auch in der Rotense-Version handelt es sich um eine einmalige Verwendung innerhalb dieser Chronik. Anschließend schildert die Chronik die Schlacht von Covadonga, die also bis hierhin eine ungewöhnlich ausführliche und reich mit biblischen Elementen versehene Vorgeschichte erhalten hat.

Die Kampfhandlungen werden insofern detailliert geschildert, als dass die Waffentechnik bis zu einem gewissen Grad beschrieben wird.[994] Während der Kämpfe schreibt der Chronist ausschließlich von den Gegnern als „Chaldäer“: […] *et Caldeos fortiter trucidabant. Et quia Dominus non dinumerat astas, sed cui uult porrigit palmas, egressique de coba ad pugnam, Caldei conuersi sunt in fugam et in duabus diuisi sunt turmis. Ibique statim Oppa episcopus est conprehensus et Alkama interfectus. In eodem namque loco CXXIIII*[or] *milia ex Caldeis sunt interfecti* […].[995] Die hierin vorkommende Passage *et quia Dominus non dinumerat astas, sed cui uult porrigit palmas* ist den Forschungen von Bronisch zufolge einem liturgischen Text namens ‚Missa de hostibus‘ entnommen, der sich hierbei wiederum an das zweite Buch der Makkabäer anzulehnen scheint.[996] Dort heißt es: *considerans Macchabaeus adventum multitudinis et adparatum varium armorum ac ferocitatem bestiarum extendens manum in caelum prodigia facientem Dominum invocavit qui non secundum armorum potentiam sed*

---

992 *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 9, S. 405.
993 Ebd.
994 Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 10, S. 406.
995 Ebd., S. 406.
996 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 250 f.

prout ipsi placet dat dignis victoriam.[997] In der Tat ist hier eine sinnhafte Verbindung gegeben. In der *Chronik Alfons' III.* werden zum einen die unterschiedlichsten Waffengattungen beschrieben, zum anderen gibt der Chronist zu verstehen, dass Gott die Speere der Feinde nicht zählen würde. Dies ist so zu verstehen, dass die Siegesgewissheit derer, die auf Gott vertrauen, unabhängig von der vermeintlichen Überlegenheit der Gegner sei. Dieselbe Bedeutung steckt in obigem Makkabäer-Zitat, welches verdeutlicht, dass es nicht auf die Waffen oder deren Menge ankommt, sondern auf die Gewissheit, Gott auf seiner Seite zu haben.

Das Zitat aus der Chronik nennt ferner 124.000 getötete Chaldäer. Auch bei dieser Zahl besteht die hohe Wahrscheinlichkeit einer biblischen Referenz. Wie Zabalo Zabalegui bemerkte,[998] befiehlt in Judith 2,4–7 Nebukadnezar dem Holofernes, ein Heer mit 120.000 Mann über die Erde zu senden, zum Zwecke eines Strafgerichts gegen seine Feinde.[999] Die in der Chronik zahlreich auftretenden Verbindungen zu Nebukadnezar machen eine derartige Verbindung keinesfalls unwahrscheinlich, zumal die 120.000 Soldaten von Nebukadnezar ebenso negativ konnotiert sind, wie die 124.000 Chaldäer von Covadonga. Für die Differenz von 4.000 Gegnern kann dieselbe Erklärung herangezogen werden, wie schon bei der obigen Differenz von 2.000 – eine aus dem Gedächtnis hervorgerufene Zahl oder aber eine bewusste leichte Abweichung. Desgleichen gilt für eine weitere Bibel-Episode, die im typologischen Sinne für die Schlacht von Covadonga herangezogen werden kann: Gideon, der mit nur 300 Begleitern ein übermächtiges Heer der Könige von Midian bekämpft und dem es gelingt, 120.000 aus diesem Heer zu töten.[1000] Diese dem Buch Richter entnommene Erzählung[1001] bietet mehrere Elemente, die sich für eine halbbiblisch-typologische Auslegung der Schlacht von Covadonga heranziehen lassen: Gideon war ein Richter in der vorstaatlichen Zeit Israels, der nach der Landnahme für die Sicherung der Gebiete des neuen Reiches sorgte und von einem Gottesboten zum Retter Israels

---

997 2 Mak 15,21.

998 Vgl. Zabalo Zabalegui, El numero de Musulmanes (wie Anm. 949), S. 721.

999 Jdt 2,4–7: *quod dictum cum placuisset omnibus vocavit Nabuchodonosor rex Holofernem principem militiae suae* [5] *et dixit egredere adversum omne regnum occidentis et contra eos praecipue qui contempserunt imperium meum* [6] *non parcet oculus meus ulli regno omnemque urbem munitam subiugabis mihi* [7] *tunc Holofernis vocavit duces et magistratus virtutis Assyriorum et dinumeravit viros in expeditione sicut praecepit ei rex centum viginti milia peditum pugnatorum et equites sagittatios duodecim milia.*

1000 Vgl. Álvarez Junco, Historia y mito (wie Anm. 950), S. 12. Siehe auch Meyer / Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (wie Anm. 235), Sp. 824 und 826 f.

1001 Ri 8,4–10: *cumque venisset Gedeon ad Iordanem transivit eum cum trecentis viris qui secum erant et prae lassitudine fugientes persequi non poterant* […] *Zebee autem et Salmana requiescebant cum omni exercitu suo quindecim milia enim viri remanserant ex omnibus turmis orientalum populorum caesis centum viginti milibus bellatorum et educentium gladium.*

berufen wurde.[1002] Ebenso ist Pelayo eine Gestalt, die vor der Reichsgründung (gewissermaßen auch in einer vorstaatlichen Zeit) Asturiens eine Führungsrolle innehatte und gegen einen scheinbar übermächtigen Gegner antreten musste. Beide besiegten das jeweils gegnerische Heer mit der Tötung einer ähnlich hohen Zahl an Gegnern und sind Erlösergestalten. Gideon kann dementsprechend als Typus des Pelayo verstanden werden.

Die *Chronik Alfons' III.* selbst gibt die Zahl 300 für die christlichen Kämpfer nicht wieder, aber eine lange nach der *Chronik Alfons' III.* geschriebene arabische Chronik, welche die Schlacht von Covadonga thematisiert, berichtet, eine Gruppe von nur 300 Christen habe in den Pyrenäen Widerstand geleistet, sei jedoch aufgrund mangelnder Verpflegung – sie hätten nur Honig von Bienen, die in einer Felsspalte lebten, gehabt – auf gerademal 30 Männer und zehn Frauen reduziert worden, sodass man es als zwecklos betrachtete, sie überhaupt zu bekämpfen, und sich deshalb mehr auf die Regionen nördlich der Pyrenäen fokussiert habe.[1003] Insofern findet sich die womöglich biblisch konnotierte 300 zwar im Überlieferungskontext der Rebellion des Pelayo wieder, doch diese noch präzisere Verknüpfung mit Gideon als die ohnehin oben geschilderte, ergibt sich nicht aus der *Chronik Alfons' III.*[1004] Auch könnte die Zahl 300 als Zahl des Kreuzes gedeutet werden, „weil ihr die Griechische Ziffer T, das mystische Tau, entspricht".[1005] Allein, die überlieferten Versionen der *Chronik Alfons' III.* lassen zwar eine Verknüpfung zu Gideon zu, jedoch nicht bis in dieses Detail.

Anschließend wird geschildert, was mit den übrigen 63.000 gegnerischen Soldaten geschehen sei: [...] s*exaginta uero et tria milia qui remanserant in uertice montis Aseuua ascenderunt atque per locum Amossa ad Liuanam descenderunt. Sed nec ipsi Domini euaserunt uindictam. Quumque per uerticem montis pergerent, qui est super ripam fluminis cui nomen est Deua, iuxta uillam qui dicitur Causegaudia, sic iudicio Domini hactum est, ut mons ipse a fundamentis se rebolbens LX^a tria milia uirorum in flumine proiecit et ibi eos omnes mons ipse opressit* [...].[1006] Ein göttliches Gericht habe dafür gesorgt, dass die auf

---

[1002] Vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 128.
[1003] Diese Aussagen sind zu finden in der Chronik des al-Maqqari. Vgl. Valdeón Baruque, Cristianos, judíos y musulmanes (wie Anm. 929), S. 22 f. Siehe auch C. Sánchez-Albornoz, Sobre la autoridad de las cronicas de Albelda y de Alfonso III, in: Bulletin Hispanique 49, 3–4 (1947), S. 283–298, hier S. 286. Siehe auch Wolf, Conquerors and Chroniclers (wie Anm. 108), S. 45, Anm. 37.
[1004] Dass die Darstellung auch mit Herodots Erzählung von König Leonidas und seinem Kampf gegen die Perser bei den Thermopylen in vielerlei Hinsicht übereinstimmt und somit auch eine außerbiblische Typologie Grundlage dieser Erzählung sein kann, beschreibt Hook, From the Persians to Pelayo (wie Anm. 818), S. 60–68.
[1005] H. Meyer, Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch (Münstersche Mittelalter-Schriften 25), München 1975, S. 187. Siehe auch Meyer / Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (wie Anm. 235), Sp. 824 f.
[1006] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 10, S. 406–408.

der Flucht befindlichen 63.000 Mann[1007] von einem Erdrutsch erfasst, dadurch in einen unter dem Berg befindlichen Fluss gestürzt und schließlich verschüttet wurden. Gott habe sich gewissermaßen an den – also *diesen* – Chaldäern gerächt.

Der Chronist selbst ist es, der nun für diesen Akt des Verschüttens eine typologische Interpretation liefert: *Non istud inannem aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui Rubri maris fluenta ad transitum filiorum Israhel aperuit, ipse hos Arabes persequentes eclesiam Domini immenso montis mole oppressit.*[1008] Die Leserschaft – die vom Autor direkt angesprochen wird – solle es also nicht für erfunden halten, was hier geschrieben steht, denn man sei erinnert an die Fluten des Roten Meeres, die sich für die Söhne Israels öffneten und so, wie diese anschließend die Verfolger des auserwählten Volkes Gottes überfluteten, hat die Lawine die Verfolger der Kirche des Herrn, die Araber,[1009] unter sich begraben. Die alttestamentliche Episode vom Durchzug durch das Rote Meer[1010] wird hier als Vorankündigung der Ereignisse von Covadonga definiert. Der Chronist demonstriert sein typologisches Geschichtsverständnis, indem er die Wahrheit seines Berichtes auf dessen Sinnzusammenhang mit dem Alten Testament stützt. Somit werden die iberischen Christen oder zumindest das Volk der Asturier als neues Volk Gottes dargestellt und zugleich übernimmt Pelayo – allein durch diese vom Chronisten gegebene Interpretation – die Rolle des Moses, des Urtypus aller Erlösergestalten. Das Buch Exodus, die Geschichte von Moses, der das Volk Israel auf Gottes Geheiß hin aus der ägyptischen Gefangenschaft führt, ist hier die Identifikationsressource für das Asturien um das Jahr 900, das wiederum auf seine eigene Geschichte im achten Jahrhundert zurückblickt.[1011]

Zugleich ist diese Episode die Identifikationsressource zur Darstellung der kulturell-religiös „Anderen". Die arabischen Machthaber auf der Iberischen Halbinsel wurden in dieser christlich-lateinischen Chronik als Gegner des auserwählten Volkes und als Strafe Gottes identifiziert und deswegen als Antitypus der Ägypter dargestellt beziehungsweise als Chaldäer benannt, die stets das Gegnervolk des Volkes Israel in der Bibel sind. Auch die bereits angesproche-

---

[1007] Schulze Roberg, Mitifi ación bíblica (wie Anm. 803), S. 50, vertritt die Auffassung, dass die Zahl von 63.000 Mann eine Multiplikation von im Mittelalter symbolträchtigen Zahlen darstellt – in diesem Fall 9 x 7 (x 1.000). Allerdings scheint eine simple Addition (oder Subtraktion, je nach dem) hier die eigentliche Begründung zu liefern. 187.000 Sarazenen seien es insgesamt, 124.000 seien besiegt worden. Beides sind, wie sich bereits andeutete und wie noch im Detail zu zeigen sein wird, symbolhafte, weil biblisch-typologisch zu interpretierende Zahlen. 63.000 ist schlicht die Differenz.

[1008] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 10, S. 408.

[1009] Die Schlachtenschilderung mit dem anschließenden Bibelverweis, die erst von Chaldäern, im Letzten aber von Arabern schreibt, ist ein weiterer Beweis für die synonyme Verwendung zweier Ethnonyme.

[1010] Vgl. Ex 13,17–14,31.

[1011] Warum diese Identifikationsressource gerade in dieser Zeit beansprucht wurde, wird im nächsten Kapitel, das die Asturischen Chroniken in ihrer Gesamtheit betrachtet, deutlich.

ne Bezeichnung des Kalifen von Damaskus als „babylonischer König“ bedient sich exakt dieser typologischen Taktik. Der Bezug zum Auszug aus Ägypten wird hingegen schon ganz zu Beginn der Covadonga-Erzählung mittels wörtlicher Übereinstimmungen mit dem Buch Numeri angedeutet.[1012] Somit wird die Erzählung gewissermaßen von Bezugnahmen zu dieser alttestamentlichen Episode eingeklammert.

Die Ovetense-Version unterscheidet sich im Hinblick auf die biblischen Elemente in ihrer Erzählung nur geringfügig von der Rotense-Version. Sie verwendet dieselbe Referenz auf das zweite Buch der Makkabäer, welches die Gleichgültigkeit der Waffen thematisiert, solange nur Gott auf der Seite der Kämpfenden steht.[1013] Während der Schlachtendarstellung werden die Gegner ebenfalls ausschließlich als Chaldäer bezeichnet und dieses Ethnonym – anders als in der Rotense-Version – wird auch in der Szene, in der die Flüchtenden von der Lawine erfasst werden, die ebenfalls als Gottesstrafe aufgefasst wird, verwendet.[1014] Die verwendeten Zahlen hinsichtlich geschlagener und geflüchteter Gegner stimmen überein. Einzig bei der Interpretation des Verschüttens der Geflohenen ist die Ovetense-Version noch ein wenig präziser und legt den Fokus nicht auf die verfolgten Israeliten, sondern auf die ertrunkenen Ägypter: *Non istud miraculum inane aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui in Rubro mari Egyptios Israhelem persequentes demersit, ipse hos Arabes eclesiam Domini persequentes immenso montis mole oppressit*.[1015] Die Interpretation dieser Passage entspricht dennoch derjenigen der Rotense-Version.

Die Covadonga-Geschichte wurde hier bereits als „Kernstück“ betitelt. Es gilt ferner zu betonen, dass die sich in ihr manifestierende Strategie der Identifikation ebenfalls alttestamentlichen Modi folgt. Ruth Ebach hat den Gedanken eines identitätsbildenden Gründungserlebnisses für das Volk Israel im Pentateuch, speziell im Deuteronomium, gründlich analysiert.[1016] Ihre Ergebnisse sind unter anderem: „Konstruktionen kollektiver Identitäten erfolgen oftmals durch die Betonung eines gemeinsamen Gründungserlebnisses der Gruppe.“[1017] Ferner: „Allen Gründungslegenden ist gemein, dass sie etwas über die Situation derer aussagen, die sie erzählend in Anspruch nehmen.“[1018] Soweit trifft dies auch für die christlich-iberische Historiographie um 900 zu. Besonders bei der *Chronik Alfons' III.* wird die Covadonga-Geschichte, die einschneidende Gründungslegende, betont. Ihr wird ungewöhnlich viel Raum in der Chronik zugestanden. Völlig klar ist auch, dass hinter der umfangreichen Ausgestaltung die-

---

[1012] S. o., S. 213.
[1013] Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 10, S. 407.
[1014] Vgl. ebd., S. 407: […] *LX tria milia Caldeorum stupenter in flumine proiecit* […].
[1015] Ebd., S. 409.
[1016] Vgl. R. Ebach, Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 471), Berlin / Boston 2014, S. 294–310.
[1017] Ebd., S. 299.
[1018] Ebd.

ses Ereignisses die zeitgenössischen Umstände des zurückblickenden Chronisten stecken. Wie Ruth Ebach formuliert, blickt das Deuteronomium auf das Buch Exodus zurück: „Dabei ist der Exodus das Befreiungsdatum, auf das rekurriert wird […]. Durch die Erinnerung an die Befreiung wird das soziale Miteinander, das im deuteronomischen Gesetz gefordert wird, begründet.“[1019] Auch dieser Zusammenhang lässt sich auf die christlich-iberische Geschichtsschreibung übertragen: Die Schlacht von Covadonga erscheint als erster Befreiungsschlag nach dem Fall des Westgotenreiches. Die Abfassung der Covadonga-Geschichte erfolgt in einer Zeit, in der der asturische König Alfons III. bestimmten Krisenerscheinungen seiner Herrschaft begegnen musste.[1020] Mit dem Rückbezug auf Pelayo, die Heldengestalt der Covadonga-Legende, schafft der Chronist eine positive Verknüpfung zu einem politischen und genealogischen Vorgänger Alfonsos, was Auswirkungen auf die zeitgenössische Situation des Letzteren um 900 hervorrufen sollte.

Mit dem Rückblick des Deuteronomiums auf das Buch Exodus wird auch der Gedanke formuliert, dass gerade in der Krisensituation der Israeliten in Ägypten der Grundstein für die Werdung eines großen Volkes liegt.[1021] Dieselbe Aussage vermittelt die bereits besprochene wörtliche Rede Pelayos gegenüber Oppa im Vorfeld der Schlacht von Covadonga. Gerade dieser verbale Schlagabtausch ist es, der verdeutlicht: die Entstehung des Asturischen Königreiches geht nicht nur mit dem schieren Auftreten eines Gründungserlebnisses einher, sondern auch mit der Betonung des Gottvertrauens in Krisenzeiten. Hierin besteht auch eine Parallele zum alttestamentlichen Volk Israel, denn dieses „[…] wird zu einem Volk, indem es mit Jhwh den Bund schließt. Und mehr noch, auch in den zukünftigen Generationen […] bleibt Israel Jhwhs Volk, wenn es sich an den Bund und die offenbarten Gebote hält“.[1022] Das beharrliche Mahnen auf das Gottvertrauen durch Pelayo kann als solcher Bundesschluss betrachtet werden – die stete Wiederholung des Gottvertrauens soll das Bündnis mit Gott in Erinnerung rufen, es immer wieder dem Leser der Chronik, nicht zwingend den vermeintlichen Gefolgsleuten Pelayos, bewusst machen. Zudem ist der Sieg über Oppa, der aus der Sippe des negativ konnotierten Witiza und seines byzantinischen Vorfahren Ardabast stammt, auch der Sieg über diejenigen, die mit ihrer Sündhaftigkeit die Gegenwart der Araber provozierten. Folglich ist die Gründungslegende Asturiens auch auf Basis der moralischen Entscheidung Pelayos eine Darstellung der Gottgewolltheit dieser Gründung.

Somit liefert die Covadonga-Erzählung ein identitätsbildendes Gründungserlebnis, welches sich auf die Zeitgenossen des Chronisten auswirkt, indem es eben jenen Akt der Volkswerdung in Erinnerung ruft. Dabei bediente

---

[1019] Ebd, S. 301.
[1020] Worum es sich in concreto handelt, wird im folgenden Kapitel thematisiert.
[1021] Vgl. Dtn 10,22 und 26,5. Vgl. Ebach, Das Fremde und das Eigene (wie Anm. 1016), S. 301.
[1022] Ebd., S. 308.

sich der Chronist nicht nur des Exodusmotivs, welches *das* Gründungserlebnis der Israeliten verkörpert, sondern wandte auch die gleiche Strategie, die im Pentateuch nachzulesen ist, hinsichtlich dieses Erlebnisses an. Sowohl Inhalt als auch Erzählstruktur bringen das Asturische Königreich hier in die Rolle des auserwählten Volkes des Alten Testaments. Die Selbst- und Fremdidentifikationen werden in der *Chronik Alfons' III.*, genau wie im Deuteronomium, mit einem essenziellen Ereignis verknüpft. Im Deuteronomium ist dieses Ereignis die Exodus-Geschichte. In der *Chronik Alfons' III.* ist es die Covadonga-Legende, die mit einem Rekurs auf Exodus endet.

Pelayo als Antitypus alttestamentlicher Erlösergestalten

Es besteht ein Zusammenhang zwischen mehreren alttestamentlichen Büchern und den 187.000 Sarazenen, die Pelayo und seine Gruppe verfolgt haben. Insbesondere die Geschichte von Sanherib und Hiskija scheint hier die Referenz zu sein. In vier Büchern des Alten Testaments begegnet uns dieses Narrativ – jedes Mal in nahezu identischer Form, die in allen Fällen gut zur Darstellung Pelayos und der Schlacht von Covadonga passt.

Zusammengefasst besteht der Covadonga-Bericht aus folgenden Elementen: eine Unterzahl auf Gott Vertrauender; eine zur Führung auserkorene Erlösergestalt; eine exorbitant große Übermacht von Feinden (die nicht auf Gott vertrauen); der Versuch, die Unterlegenen zur Aufgabe zu bewegen; die Ablehnung der Unterwerfung aufgrund der Gewissheit, Gott auf seiner Seite zu haben; die Niederlage der Übermacht. Alle diese Elemente birgt die Geschichte von Sanherib und Hiskija in sich. Im zweiten Buch der Könige wird der Versuch geschildert, die Bewohner Jerusalems zur Aufgabe gegenüber der Übermacht der Assyrer zu bewegen.[1023] Die belagernde Armee wird über Nacht in ihrem Lager von einem Engel Gottes getötet. 185.000 Assyrer sterben.[1024] Im zweiten Buch der Chronik wird Hiskijas Ansprache an die Bewohner Jerusalems wiedergegeben, in der er sie zum Gottvertrauen anhält, wodurch sie die Übermacht des Sanherib nicht zu fürchten hätten.[1025] Anschließend unternimmt Sanherib den Versuch, das Volk von Jerusalem zur Aufgabe zu bewegen.[1026] Schließlich macht ein Engel des Herrn die gesamte Streitmacht des Sanherib nieder.[1027] In Jesaja ver-

---

[1023] Vgl. 2 Kge 19,10–12.

[1024] Vgl. 2 Kge 19,35. Siehe auch Schulze Roberg, Mitifi ación bíblica (wie Anm. 803), S. 49, Anm. 37. Ähnliches geschieht im Buch Exodus, als Gott die Ägypter, die sein Volk nicht ziehen lassen wollen, mit zehn Plagen straft. Eine der zehn Plagen ist ein Engel, der des Nachts jeden Erstgeborenen bei Mensch und Vieh unter den Ägyptern tötet. Vgl. Ex 12,12 f. Insofern wird hier auch indirekt eine typologische Verbindung zwischen zeitgenössischen Arabern und alttestamentlichen Ägyptern hergestellt.

[1025] Vgl. 2 Chr 32,7 f.

[1026] Vgl. 2 Chr 32,9–19.

[1027] Vgl. 2 Chr 32,21.

sucht Sanherib das Volk Israel zur Aufgabe zu bewegen.[1028] Doch ein gottgesandter Engel tötet die 185.000 Assyrer.[1029] Schließlich erinnert das zweite Buch der Makkabäer zweimal an die Tötung der 185.000 Soldaten Sanheribs durch Hiskija[1030] mit Gottes Hilfe.[1031]

Ein dialogischer Schlagabtausch wie der zwischen Pelayo und Oppa vor der Schlacht von Covadonga ist ebenso ein Element der Hiskija-Sanherib-Geschichte, wie die verwendeten Zahlen für die Heeresgröße, die Siegesgewissheit aufgrund der Zuversicht, Gott würde den quantitativ Unterlegenen beistehen, und die letztendliche Zerstörung der gesamten übermächtigen gegnerischen Streitmacht. Somit wird Pelayo als neuer Hiskija stilisiert, ebenso wie das Volk der Asturier als neues Volk Gottes. Auch auf diesem Weg wird eine halbbiblisch-typologische Darstellungsweise vollzogen, welche die eigene Geschichte Teil der Heilsgeschichte werden und zugleich auf die Erlösung des eigenen Volkes hoffen lässt.[1032]

Durch die Teilaspekte des Covadonga-Berichtes erhält Pelayo allerdings auch Züge anderer alttestamentlicher Erlösergestalten. Die 124.000 besiegten Araber wurden bereits als typologisches Äquivalent der 120.000 Soldaten aus dem Heer der Könige von Midian erkannt, die Gideon – der nicht König, sondern Richter in der vorstaatlichen Zeit Israels war, also ganz vergleichbar mit Pelayo, der in der Chronik als *princeps* und nicht als *rex* bezeichnet wird – trotz Unterlegenheit besiegen konnte. Pelayo wird somit auch als neuer Gideon dargestellt. Zugleich ist die ähnliche Zahl der besiegten Soldaten aus Nebukadnezars Heer im Buch Judith eine weitere Form typologischer Darstellung der Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel als Gegner des auserwählten Gottesvolkes. Damit geht freilich ein christliches Selbstverständnis als neues Gottesvolk einher.

Die Psalter-Zitate haben gezeigt, dass Pelayo als neuer David verstanden werden kann, und die zahlreichen Makkabäer-Entsprechungen ermöglichen die typologische Verbindung zu Judas Makkabaeus[1033] und Mattathias aus den Makkabäerbüchern. Schließlich nimmt Pelayo noch, wie ebenfalls verdeutlicht, die Rolle eines neuen Moses ein. Allerdings ist beispielsweise David eine eher ambivalente Figur. Somit wird Pelayo nicht durchweg positiv dargestellt. Er bekommt gewissermaßen auch Makel und vereint – zumindest in der Darstellung der *Chronik Alfons' III.* – eine große Vielfalt von Eigenschaften in seiner Person, wie es für die Darstellungen mittelalterlicher Herrscher auch üblich ist.

1028 Vgl. Jes 36,1–20; 37,8–13.

1029 Vgl. Jes 37,36.

1030 Vgl. 2 Mak 15,22. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 246.

1031 Vgl. 2 Mak 8,19.

1032 Somit ist es völlig vermessen, wie Valenzuela, Ritu Mamentiano (wie Anm. 573), S. 147, zu behaupten: „Diese Schilderungen dienen primär der Darstellung der militärischen Überlegenheit der Asturier, die keine göttliche Strafe befürchten."

1033 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 250.

Eine These sei hier noch angebracht, welche zumindest die Möglichkeit einräumt, dass Pelayo in der *Chronik Alfons' III.* eine Typologie von noch höherer Qualität zugesprochen wird. Der Durchzug durch das Rote Meer ist aus christlicher Sicht die typologische Vorankündigung für Jesu Taufe im Jordan, wodurch er sein Amt als Messias zugesprochen bekommt.[1034] Auch die österlichen Liturgien geben den Durchzug durch das Rote Meer als Vorboten der Erlösung wieder.[1035] Insofern könnte auch ein typologischer Dreisatz gebildet werden, der Pelayo als neuen Moses, aber eben auch als neuen Christus darstellt. Zweifelsfrei gilt Christus als Antitypus des Moses.[1036]

Angesichts der Erlöserrolle, die Pelayo zweifelsfrei in der *Chronik Alfons' III.* einnimmt, und eingedenk der durchaus eschatologischen Vorstellungen der christlich-iberischen Historiographie am Ausgang des neunten Jahrhunderts[1037] ist es nicht völlig von der Hand zu weisen, dass der Pelayo dieser Chronik auch Züge Jesu annimmt.[1038] Schließlich scheinen die Asturischen Chroniken insgesamt – wie noch zu zeigen sein wird – darzustellen, dass der Fokus der universalen Heilsgeschichte sich allmählich von Rom, also Byzanz, in Richtung Westgoten und Asturier verschoben habe. Pelayo wäre dann auch im universalen Sinne eine Erlösergestalt – wie Christus. Allerdings passt in diesem Fall das in der Chronik stark zur Geltung kommende Element des Volkswerdungsprozesses nicht zu dieser neutestamentlichen Interpretation. Wie dem auch sei, die vorliegende Betrachtung hat gezeigt, dass sich in Pelayo gleich mehrere alttestamentliche Figuren typologisch widerspiegeln. Wenngleich der Vergleich durchaus an-

---

[1034] Vgl. F. Röhrig, Der Verduner Altar, Klosterneuburg 2009, S. 65.

[1035] Vgl. ebd., S. 66. Exemplarisch für eine zeitgenössische iberische Osterliturgie sei hier hingwiesen auf das *Officinum in diem Sanctum paschae ad matutinum*, in: L. Brou / J. Vives (Hrsg.), Antifonario Visigótico Mozarabe de la catedral de León (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica 5/1), Barcelona / Madrid 1959, S. 287–291, hier S. 288: *In mente habete diem istum in quo existis de Egipto mensis noborum est iste celebrate | pascha domino alleluia alleluia*. Vgl. Ex 23,15: *sollemnitatem azymorum custodies septem diebus comedes azyma sicut praecepi tibi tempore mensis novorum quando egressus es de Aegypto non apparebis in conspectu meo vacuus*; und Ex 34,18: *sollemnitatem azymorum custodies septem diebus vesceris azymis sicut praecepi tibi in tempore mensis novorum mense enim verni temporis egressus es de Aegypto.*

[1036] Ohly, Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung (wie Anm. 43), S. 42: „Das Wasser des Roten Meeres präfiguriert das Wasser der Taufe [Christi im Jordan, Anm. d. Verf.]." Weiterhin sind beide, Moses und Christus, Erlösergestalten: Moses für die Israeliten, Christus für die Menschheit.

[1037] Man ziehe allein die *ChrProph* in Betracht. Doch, wie gezeigt, liefert desgleichen auch die *ChrAlb*.

[1038] Schließlich kann auch eine typologische Verbindung zwischen dem Berg Auseba und Golgatha hergestellt werden, sodass Pelayo gewissermaßen bereit gewesen wäre, seinen Kreuzweg mit dieser Schlacht anzutreten. Vgl. hierzu Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 248 f.

gebracht ist, erscheint Pelayo also als mehr als „that Asturian hybrid of Moses and Asterix".[1039]

Die Chronik Alfons' III. und die Makkabäerbücher

Bronisch hat die starke Verbindung besonders des Covadonga-Berichtes mit den Judith- und Makkabäerbüchern intensiv untersucht.[1040] Darin verdeutlicht er die in vielerlei Hinsicht gegebenen Parallelen zwischen den Ereignissen um Covadonga und denen der Makkabäerbücher, wie beispielsweise die ermutigenden Ansprachen, die im Vorfeld der jeweils sehr bedeutenden Schlacht an die Gefolgschaft gehalten werden. Besonderes Augenmerk legt Bronisch auch auf die Zahlenverhältnisse. Sowohl die 187.000 als auch die 124.000 sind seiner Meinung nach dem zweiten Makkabäerbuch und dort speziell der Geschichte von Sanherib und Hiskija entnommen.[1041] Daran ist gewiss nichts falsch, nur scheint es wahrscheinlicher, dass es die Absicht des Chronisten war, die Geschichte von Sanherib und Hiskija als solche typologisch wiederzugeben und nicht nur eine grundsätzliche Parallele zu den Makkabäerbüchern herzustellen. Die Makkabäerbücher spielen vielmehr eine ebenso wichtige Rolle, wie die anderen biblischen Bücher, welche sich auf Hiskija beziehen – ein Sachverhalt den die vorliegende Arbeit bereits nachgewiesen hat. Die Tatsache, dass Pelayo derart viele Typen in sich vereint, dass er typologisch mit so vielen alttestamentlichen Figuren in Verbindung gebracht wird, ist ein Indiz dafür, dass die Judith- und Makkabäerbücher keinesfalls die einzige Grundlage für die Darstellung der Covadonga-Erzählung in der *Chronik Alfons' III.* gewesen sein können, wenngleich sie sicherlich eine wesentliche Rolle spielten.

Die Wahl Pelayos zum *princeps*, wie sie in der *Chronik Alfons' III.* beschrieben ist, führt Bronisch ebenfalls auf die Makkabäerbücher zurück: „Dort heißt es, Mattathias habe seinen Sohn Judas als *princeps militiae* eingesetzt."[1042] Wie bereits erwähnt, ist Pelayo durchaus auch als neuer Judas Makkabaeus dargestellt worden. Ihm also den Titel desselben aus dem Alten Testament zukommen zu lassen, ist sehr naheliegend. Die oben angeführte These, Pelayo auf diese Weise mit Gideon typologisch zu verbinden, hat gegenüber dieser These von Bronisch den Nachteil, dass es zusätzlich zum Sinnzusammenhang kein übereinstimmendes Vokabular gibt. Wenngleich unwahrscheinlicher, so ist sie dennoch nicht von der Hand zu weisen. Schließlich ist es durchaus möglich, dass,

---

[1039] P. Linehan, At the Spanish Frontier, in: Ders. / J. L. Nelson (Hrsg.), The Medieval World, Oxon 2001, S. 37–59, hier S. 37.

[1040] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 245–250.

[1041] Vgl. ebd., S. 246 f.

[1042] Ebd., S. 248. 1 Mak 2,66: *et Iudas Macchabeus fortis viribus a iuventute sua sit vobis princeps militiae et ipse aget bellum populi*; 1 Mak 11,70: *et fugerunt qui erant ex parte Ionathae omnes et nemo relictus est ex eis nisi Matthathias filius Absolomi et Iudas filius Chalfi rinceps militiae exercitus.*

wenn Pelayo ohnehin mehrere Typen in sich vereint, auch ein Darstellungselement der Figur des Pelayo auf mehrere biblische Episoden verweisen kann.

Ein weiteres Argument, warum Pelayo als neuer Judas Makkabaeus dargestellt sein könnte, entnimmt Bronisch den Überlegungen von Hagen Keller zur ottonischen Königsherrschaft.[1043] „Mattathias und seine Söhne entstammen nicht dem alten davidischen Königsgeschlecht und sind niemals Könige Israels geworden. Sie traten in einer Notsituation, als Fremdherrschaft den Bund mit Gott und die Gesetzestreue Israels bedrohten, an die Spitze derer, die nicht zum Abfall von Gott und den Gesetzen bereit waren – und warfen mit Gottes Hilfe die Feinde nieder, selbst wenn diese zahlenmäßig weit überlegen waren. Gerade diese Stellung aber konnte sie zu biblischen Vorläufern des Königtums werden lassen […].“[1044] Laut Bronisch trifft dies auch „ohne Abstriche“[1045] auf Pelayo und die Covadonga-Erzählung zu. In der Tat entstammte Pelayo keinem Königsgeschlecht. Anders aber als die Söhne des Mattathias wurden die Nachfolger Pelayos Könige, nämlich von Asturien. Dies ist aber gewiss der einzige Unterschied. Abgesehen davon ist dieser These Bronischs respektive Kellers durchaus zuzustimmen und die Parallele zu den Makkabäerbüchern bleibt keinesfalls aus. Dies verwundert auch nicht, denn die Makkabäer sind seit jeher als „archetypes of heroic warriors“[1046] verstanden worden. Für Hieronymus, Augustinus, Hrabanus Maurus und Walafrid präfigurierten sie bisweilen Teile des Neuen Testaments und galten „as a parable of the Christian Church's struggles against its enemies“,[1047] was definitiv auch der Rolle Pelayos entspricht, für die sie in der *Chronik Alfons' III.* herangezogen worden sind. Jean Dunbabin hat eben diese Darstellungsweise in süddeutschen Quellen im Zusammenhang mit der Bedrohung durch die Ungarn identifiziert. Diese wurden als vergleichbare Herausforderung aufgefasst und die nordalpinen Könige als neue Makkabäer dargestellt. Besonders bemerkenswert ist die Bezeichnung der Ungarn als *Agareni*.[1048] Prinzipiell sind in süddeutschen Annalen aus dem frühen zehnten Jahrhundert – also in etwa zeitgleich zur *Chronik Alfons' III.* – identische Darstellungsweisen für Bedrohungsszenarien durch kulturell „Andere“ zu finden. Die Makkabäer waren dort ebenso Modell wie gleichzeitig im Norden der Iberischen Halbinsel. Auch im späteren Verlauf des zehnten Jahrhunderts finden sich Darstellungen

---

[1043] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 249.
[1044] H. Keller, *Macchabaeorum pugnae*. Zum Stellenwert eines biblischen Vorbilds in Widukinds Deutung der ottonischen Königsherrschaft, in: Ders. / N. Staubach (Hrsg.), Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23), Berlin / New York 1994, S. 417–437, hier S. 431.
[1045] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 249.
[1046] J. Dunbabin, The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries, in: K. Walsh / D. Wood (Hrsg.), The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley (Studies in Church History, Subsidia 4), Oxford 1985, S. 31–41, hier S. 31.
[1047] Ebd, S. 32.
[1048] Vgl. ebd., S. 35.

Ottos des Großen als neuer David, Salomon, Hiskija oder Joschija.[1049] Dunbabin bringt noch weitere verblüffende Belege für Parallelen zwischen der Annalistik im nordalpinen Raum und der Historiographie Asturiens, erkennt all diese Übereinstimmungen zwischen den Makkabäerbüchern und den mittelalterlichen Schriften jedoch nicht als Typologie.[1050]

Bronisch räumt ein, dass die Covadonga-Erzählung wohl einer Überarbeitung unterzogen wurde und in diesem Zuge andere biblische Elemente die Darstellung des Pelayo als neuen Judas Makkabaeus überlagert haben dürften.[1051] Schließlich bleibt auch festzuhalten, was Bronisch zudem in seiner Monographie deutlich gemacht hat: Die meisten Judith- oder Makkabäer-Bezugnahmen finden sich ebenfalls in der ‚Missa de hostibus', welche großen Einfluss auf die *Chronik Alfons' III.* ausgeübt haben dürfte und besonders stark von den Judith- und Makkabäerbüchern geprägt ist.[1052] Die ‚Missa de hostibus' entstand um 860. Wenige Jahrzehnte später treten also in der *Chronik Alfons' III.* zahlreiche Elemente aus ihr auf. Der konkret und unmissverständlich mit dem Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer in Verbindung gebrachte Sieg wird vermutlich auch durch die ‚Missa de hostibus' vermittelt in die Historiographie des asturischen Königshofes eingebunden, da sie Hinweise auf die Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft bietet.[1053] Bronisch verweist auch auf die Möglichkeit, dass die ‚Missa de hostibus' von einer ursprünglichen und entsprechend früheren Version des Covadonga-Berichtes geprägt sein könnte.[1054] Somit würde, vermittelt durch die ‚Missa de hostibus', ein Diskurs hinsichtlich des Covadonga-Mythos über mehr als fünfzig Jahre hinweg verlaufen sein, dessen Resultat eine Ergänzung der Judith- und Makkabäer-Exegese mit Exodus gewesen ist.

Die Makkabäer-Geschichte hat nicht zuletzt deshalb eine so große Bedeutung für die christlich-iberische Geschichtsschreibung, weil sie, insbesondere im ersten Buch der Makkabäer, erzählt, wie das Volk Israel einen bestimmten Status gegenüber Gott wiedererlangt.[1055] Genau dieses Motiv ist es auch, was die Chronisten der Asturischen Chroniken, ergo auch der *Chronik Alfons' III.*, zum Ausdruck bringen wollten. Für sie entspricht die Wiederherstellung einer christlichen Ordnung auf der Iberischen Halbinsel der Rehabilitierung der Israeliten vor Gott, wie sie in den Makkabäer-Büchern beschrieben wird. Die Makkabäer-Geschichte lieferte die typologische Übereinstimmung, die notwendig war, um die eigene Geschichte als Erfüllung einer biblischen Vorankündigung darzustellen.

[1049] Vgl. ebd., S. 36.
[1050] Vgl. ebd., S. 37–41.
[1051] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 250.
[1052] Vgl. ebd., S. 236–245, 253 f.
[1053] Vgl. ebd., S. 236.
[1054] Vgl. ebd., S. 253 f.
[1055] Vgl. Undusk, Sacred History, Profane History (wie Anm. 40), S. 55.

Pelayo nach Covadonga

Im Anschluss an die Beschreibung der siegreichen Schlacht von Covadonga schildert die *Chronik Alfons' III.* die ersten politischen Neuordnungen, Heiratspolitik und das Lebensende von Pelayo. Zuerst wird berichtet, Munuza, der Stadthalter von Gijón, habe sich auf die Flucht begeben, nachdem er von der Niederlage Alkamas hörte. Allerdings habe man ihn gefasst und mit all seinen Begleitern getötet.[1056] Diesem Bericht wird eine knappe Beschreibung der nunmehr verbesserten Lage in der Region nachgestellt, die mit einem Dankgebet schließt: *Tunc populatur patria, restauratur eclesia et omnes in comune gratias referunt Deo dicentes: „Sit nomen Domini benedictum, qui confortat in se credentes et dextruit improuas gentes"*.[1057] Dieses Dankgebet kann mit mehreren biblischen Passagen in Verbindung gebracht werden. Zumindest für den Hauptsatz dieses Lobgesangs bietet Prelog drei Bibelverweise:[1058] Hiob,[1059] die Psalmen[1060] und Daniel.[1061] Eine wie auch immer geartete sinnhafte Verbindung zum Buch Hiob – insbesondere zu der von Prelog angegebenen Passage – ist nicht ersichtlich. Der Verweis auf die Psalmen scheint schon naheliegender, da auch dieser Lobgesang auf die Hilfe Gottes bei scheinbar ausweglosen Situationen hinweist,[1062] was ein Motiv ist, dass die Schlacht von Covadonga in ihrer Darstellung durchzieht. Dieser Sachverhalt ist bei dem möglichen Daniel-Zitat nicht gegeben. Sollte das Dankgebet tatsächlich Daniel entstammen, so wäre es aus der Geschichte um die Deutung von Nebukadnezars Traum entnommen. An dieser Stelle in der Chronik auf diese Prophetie zu verweisen, ergibt maximal dann Sinn, wenn das nun neu entstehende Königreich Asturien mit einem der in der Traumdeutung Daniels genannten Reiche in Verbindung gebracht würde. Ein solcher Sinnbezug lässt sich aber nicht überzeugend konstruieren. Daher scheint die Verbindung mit den Psalmen hier die wahrscheinlichste zu sein, zumal die Psalmen für die Darstellung der Schlacht von Covadonga vom Chronisten schon bemüht worden sind. Sehr überzeugend sind zudem die Hinweise, die Bronisch zu diesem Dankgebet liefert. Zunächst einmal verweist er darauf, dass derartige Dankgebete in den Judith-

---

[1056] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 11, S. 408.
[1057] Ebd.
[1058] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 157, Anm. 125.
[1059] Hiob 1,21: *et dixit nudus egressus sum de utero matris meae et nudus revertar illuc Dominus dedit Dominus abstulit sit nomen Domini benedictum*.
[1060] Ps 112,2: *sit nomen Domini benedictum amodo et usque in aeternum*. Siehe auch Herbers, Christen und Muslime (wie Anm. 637), S. 25, der auch auf eben diese Stelle verweist sowie auf Lk 1,68: *benedictus Deus Israhel quia visitavit et fecit redemptionem plebi suae*.
[1061] Dan 2,20: *et locutus ait sit nomen Domini benedictum a saeculo et usque in saeculum quia sapientia et fortitudo eius sunt*. Auch Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 408, Anm. 232 und S. 515, sieht die Bezugnahme zu diesem Daniel-Zitat.
[1062] Ps 112,7: *victima et oblatione non indiges aures fodisti mihi holocaustum et pro peccato non petisti*.

und Makkabäerbüchern üblich sind.[1063] Was speziell dieses Zitat angeht, verweist er auf das Buch Judith.[1064] Gerade bei Judith 13,22 könnte es sich um ein erinnertes Zitat handeln, welches dann in der Chronik verfälscht wiedergegeben wurde. Da die Judith- und Makkabäerbücher ohnehin einen enormen Einfluss auf die *Chronik Alfons' III.* genommen haben, ist die Wahrscheinlichkeit, dass hier auf diese rekurriert wird, mindestens so hoch wie ein Bezug zu den Psalmen. Wie dem auch sei, in jedem Fall rundet eine solche Bezugnahme das Bild ab, das hier dargestellt wurde, um die eigene Geschichte in einen typologischen Zusammenhang mit vergleichbaren Episoden des Alten Testaments zu bringen.

Schließlich wird, im Zusammenhang mit der Information über Pelayos natürlichen Tod, die verbesserte Lage der Christen im Norden der Halbinsel geschildert, die zugleich den schwindenden Einfluss der nochmals als „Chaldäer" bezeichneten Fremdherrscher beinhaltet: *Iam denique tunc reddita est pax terris. Et quantum cresceuat Xp̅i nominis dignitas, tantum tabesceuat Caldeorum ludibriosa calamitas. Vixit quoque in regno a. XVIIII. Morte propria Canicas uitam finiuit* […].[1065]

In der Ovetense-Verion wird der Tod Munuzas und aller seiner „Chaldäer" auf sehr ähnliche Weise beschrieben, ebenso wie der anschließende Aufschwung[1066] und das Dankgebet, welches sich allerdings ein wenig von dem in der Rotense-Version unterscheidet: *Sit nomen Domini benedictum, qui confortat in se credentes et ad nihilum deducit inprobas gentes*.[1067] Hier werden die gegnerischen Völker zu Nichts zerstört oder ins Nichts geführt. Dieser Terminus fehlt in der Rotense-Verion. Prelog[1068] identifiziert dies mit Psalm 58,9: *et tu Domine deridebis eos ad nihilum deduces omnes gentes*.[1069] Diese Passage ist einem Lied Davids entnommen, womit die Darstellung Pelayos als neuer David in dieser Version der Chronik einen Abschluss erfährt.

Asturien nach Pelayo

Die Chronik beschäftigt sich noch mit knapp 180 weiteren Jahren, in denen es sowohl um politische als auch um bau- und siedlungsgeschichtliche Aspekte geht. Das sehr umfangreiche Werk wird dennoch nur auf seinen biblischen Gehalt untersucht werden, wie es das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist. Daher sind

---

[1063] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 246. Siehe 1 Mak 4,24; 2 Mak 8,27; 2 Mak 15,34 und Jdt 14,10 f.

[1064] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 247 f. Jdt 13,17: *dixit Iudith laudate Dominum Deum nostrum qui non deseruit sperantes in se*; Jdt 13,22: *universi autem adorantes Dominum dixerunt ad eam benedixit te Dominus in virtute sua quia per te ad nihilum redegit inimicos nostros.*

[1065] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 11, S. 410.

[1066] Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 11, S. 409.

[1067] Ebd.

[1068] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 157, Anm. 126.

[1069] Ps 58,9.

für die Untersuchung mitunter große Sprünge im Verlauf der Chronik festzustellen, die eben dieser Fragestellung geschuldet sind.

Alfons I., Schwiegersohn Pelayos und Nachfolger von dessen Sohn Fafila, wird bei seinem Amtsantritt beschrieben als *uir magne uirtutis filius Petri ducis, ex semine Leuuegildi et Reccaredi regum progenitus; tempore Egicani et Wittizani princeps militie fuit*.[1070] Juan Gil gibt die Möglichkeit an, dass der militärische Rang *princeps militie* dem ersten Buch Samuel entnommen sein könnte und dass eine solche Bezeichnung nicht für irgendein militärisches Amt auf der Iberischen Halbinsel dieser Zeit infrage kommt.[1071] Im ersten Buch Samuel ist es Abner, der Heerführer Sauls, der diese Bezeichnung erhält. Dies geschieht kurz bevor der Kampf zwischen David und Goliath beginnt, als Saul sich bei Abner erkundigen will, wessen Sohn David ist.[1072] Eine typologische Interpretation dieser Titelvergabe ist grundsätzlich denkbar, denn wenn Alfons I. die Rolle des Abner einnähme, wären Egiza oder Witiza in der Rolle des Saul. Dieser war zeitweiliger Gegner Davids und beging gegenüber Gott und dem Propheten Samuel zahlreiche Fehler. Er war dennoch ein (gesalbter) König des auserwählten Volkes Gottes. In der christlichen Tradition verkörpert er mitunter das Alte Testament, als den alten Bund mit Gott.[1073] Die zu den letzten Westgotenkönigen zu zählenden Egiza und Witiza könnten, wie Saul, solch eine Grenze markieren. Denn insbesondere mit Witiza setzte der Untergang des Westgotenreiches ein, der wiederum den Wandel hin zum asturischen Königtum einleitete. Saul ist immerhin auch der letzte der Richter und nach ihm etablierte sich das israelitische Königtum mit David. Darüber hinaus ist er mit seiner Fehlerhaftigkeit und seiner Gegnerschaft zu David hervorragend als Typus für einen negativ darzustellenden Witiza geeignet. Hingegen könnten seine positiven Eigenschaften, seine immerhin gegebene Auserwähltheit durch Samuel, eher mit Egiza im Einklang stehen. Insofern hat die Wortwahl für das Amt Alfons' I. durchaus auch Auswirkungen auf die Darstellung derer, denen er diente. Die Typologisierung Alfons' I. als neuer Abner scheint auch mit der Biographie Abners vereinbar zu sein. Dieser setzt zwar nach Sauls Tod dessen Sohn als König über Israel ein, doch dessen

---

[1070] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 13, S. 411.

[1071] Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 507, Anm. 184, S. 515.

[1072] 1 Sam 17,55: *eo autem tempore quo viderat Saul David egredientem contra Philistheum ait ad Abner principem militiae de qua stirpe descendit hic adulescens Abner dixitque Abner vivit anima tua rex si novi*. 1 Sam 26,5: *et surrexit David et venit ad locum ubi erat Saul cumque vidisset locum in quo dormiebat Saul et Abner filius Ner princeps militiae eius Saulem dormientem in tentorio et reliquum vulgus per circuitum eius*. Der gleiche Wortlaut wird in Bezug auf den von David besiegten Heerführer der Ammoniter, Schobach, verwendet. 2 Sam 10,18: *fugeruntque Syri a facie Israhel et occidit David de Syris septingentos currus et quadraginta milia equitum et Sobach principem militiae percussit qui statim mortuus est*. Eine typologische Deutung Alfons' I. als Antitypus eines Heerführers der Ammoniter entbehrt jedoch jeder Logik.

[1073] Vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 465–467.

Misstrauen sorgt für einen Bruch zwischen Sauls Familie und Abner, sodass dieser sich der Partei Davids anschließt.[1074]

Bei alledem darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass der Terminus *princeps militae* oben bereits mit dem ersten Makkabäerbuch und Judas Makkabaeus in Verbindung gebracht wurde.[1075] Eine Typologisierung in diesem Sinne ist ebenfalls denkbar. Für Alfons I. gilt dahingehend aber auch dasselbe, was für Pelayo gilt: In der Darstellung einer Königsgestalt können mehrere alttestamentliche Charaktere vereint sein.

Die weitere Charakterisierung Alfons' I. in der Rotense-Version deutet ebenfalls auf eine alttestamentliche Typologisierung des Königs hin. Im Zuge der Beschreibung seiner Repopulationspolitik wird Alfons I. wie folgt beschrieben: *Hic uir magnus fuit. Deo et ominibus amauilis extitit. Baselicas multas fecit.*[1076] Der zweite dieser drei kleinen Sätze ist, wie Juan Gil feststellt, mit dem zweiten Buch Samuel in Verbindung zu bringen.[1077] Dort wird Salomon als der „Liebenswürdige des Herrn" beschrieben: *misitque in manu Nathan prophetae et vocavit nomen eius Amabilis Domino eo quod diligeret eum Dominus*.[1078] Besonders der Hinweis, dass Alfons I. rege mit dem Bau von Kirchen beschäftigt war, ermöglicht seine Typologisierung als neuer Salomon, also als Antityp des Tempelbauers. Die Bezeichnung als *amabilis Domino* fungiert somit als verknüpfendes Vokabular zweier in ihrer Wirkung als „Erbauer" zeitlich getrennter, aber sinnhaft verbundener Herrscherfiguren.

Die nächste, hingegen deutliche, biblische Referenz könnte in der Darstellung vom Tod König Alfons' I. zu finden sein. Als er in der Stille der Nacht seine Seele ausgehaucht habe, sei den königlichen Bediensteten, die seinen Leichnam bewachten, der Gesang von Engeln aufgefallen: *Quumque spiritum emisisset intempeste noctis silentia et curiales cum officiis palatinis corpus custodissent, subito in aera auditur a cunctis uox angelorum psallentium: „Ecce quomodo tollitur iustus et nemo considerat; et uiri iusti tolluntur et nemo percipit corde. A facie iniquitatis sublatus est iustus; erit in pace sepultura eius"*.[1079] Dass Alfons seinen Geist „in der Stille der Nacht" ausgehaucht habe, ist, wie Prelog bereits schrieb,[1080] eine Referenz auf das erste Buch der Könige: *et consurgens intempesta nocte silentio tulit filium meum de latere meo ancillae tuae dormientis et con-*

[1074] Vgl. ebd., S. 14 f.
[1075] S. o., S. 231.
[1076] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 14, S. 412.
[1077] Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 502, 516.
[1078] 2 Sam 12,25.
[1079] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 15, S. 412–414. R. Alonso Álvarez, *Plorauerunt lapides et manauerunt aquam.* El planto por el rey según las crónicas de los reinos occidentales hispánicos, in: D. Boquet / P. Nagy (Hrsg.), Politiques des émotions au Moyen Âge (Micrologus' library 34), Firenze 2010, S. 115–148, hier S. 124 f., rekurriert ebenfalls auf diese Episode, allerdings ohne einen Bibelverweis. Vielmehr sieht sie Verbindungen zur Hagiographie.
[1080] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 162, Anm. 187.

clavit in sinu suo suum autem filium qui erat mortuus posuit in sinu meo.[1081] Diese Passage entstammt der Episode von König Salomon, der über die Zugehörigkeit eines Kindes zu einer von zwei Müttern entschieden habe, die je die Mutterschaft für sich beanspruchten. Eine der beiden tauschte ihr totes Kind gegen das der anderen. Durch eine List konnte Salomon herausfinden, wer tatsächlich die Mutter des noch lebenden Kindes war. Obige Passage ist Teil der wörtlichen Rede der Mutter des lebenden Kindes, welche beschreibt, dass ihr Sohn in der Stille der Nacht von ihr genommen worden sei. Die Protagonisten passen ergo nicht zueinander. Da die Stille der Nacht unmittelbar an die Person Alfons' I. gebunden ist, während sie im ersten Buch der Könige in Verbindung mit der Mutter des lebenden Kindes steht, bekommt man – vom rein typologischen Standpunkt aus – den Eindruck, diese beiden Protagonisten hätten eine sinnhafte Verbindung. Eine solche Verknüpfung lässt sich allerdings anhand der jeweiligen Handlungsumstände nicht herstellen. Es könnte sein, dass Alfons hier die Weisheit Salomons zugeschrieben und er auf diese Weise als neuer Salomon dargestellt wurde. Dieser vermeintliche Sinnzusammenhang lässt sich nur mittelbar aufrechterhalten und ist, verglichen mit anderen typologischen Passagen der *Chronik Alfons' III.*, verhältnismäßig schwach. Den anschließenden Engelsgesang verbindet Prelog nicht mit der Bibel, sondern mit einem liturgischen Gesang.[1082] Allerdings zitiert auch die im zwölften Jahrhundert entstandene *Historia Silense* diese Passage. Perez de Urbel und González Ruiz-Zorrilla, die Editoren dieses späteren Werkes, verweisen dabei auf das Buch Jesaja.[1083] Dort heißt es in einer Passage, in der den Anführern des Volkes gedroht wird: *iustus perit et nemo est qui recogitet in corde suo et viri misericordiae colliguntur quia non est qui intellegat a facie enim malitiae collectus est iustus*.[1084] Eine typologische Deutung muss hier allerdings ausbleiben. Es handelt sich vielmehr um eine Klage des Autors über den Tod Alfons', die er mit teilweise biblischem Wortlaut zum Ausdruck bringt. Ein weiteres Indiz für ein Abrufen verinnerlichter Formulierungen. Auf nahezu

---

[1081] 1 Kge 3,20.

[1082] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 162, Anm. 188, der auf einen liturgischen Gesang verweist, den er richtig identifiziert, jedoch nicht korrekt benennt. Siehe *Ordo psallendi in Ramos Palmarum*, in: Brou / Vives, Antifonario Visigótico Mozarabe (wie Anm. 1035), S. 242–287, hier S. 278: *Ecce quomodo tollitur iustus et nemo considerat et viri iusti tolluntur et nemo | percipit corde a facie iniquitatis sublatus est iustus erit in pace sepultura eius*. Diese Passage befindet sich nicht unter dem Absatz *Ordo sabbato in vigilia Paschae* (zu finden ebd., S. 280–287), wie von Prelog angegeben, sondern unter dem Absatz *Sabbato* (zu finden ebd., S. 277–280).

[1083] Vgl. J. Pérez de Urbel / A. González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense. Edición, crítica e introducción (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Medievales, Textos 30), Madrid 1959, S. 136, Anm. 70.

[1084] Jes 57,1. Casariego, Historias asturianas (wie Anm. 31), S. 189, Anm. 17 und S. 221, Anm. 18, schlägt Sap 3,1–3 vor.

identische Weise und dieselben Zitate verwendend wird der Tod Alfons' I. auch in der Ovetense-Version dargestellt.[1085]

Im späteren Verlauf der Chronik wird auf die Beziehungen der Könige Aurelius und Silo eingegangen, die mit den Arabern Frieden hielten. Beide Könige werden nicht negativ dargestellt, ergo wird die friedliche Politik zu den kulturell und religiös „Anderen" auch nicht negativ gewertet. Dennoch werden die Araber in der Rotense-Version als „Chaldäer" und „Ismaeliten" bezeichnet.[1086] Die Ovetense-Version betitelt sie als „Araber" und „Ismaeliten".[1087] Dies ist ein Indiz dafür, dass zumindest in der Rotense-Version selbst bei der Darstellung entspannter politischer Situationen negativ konnotierte Ethnonyme verwendet worden sind. Dies ist gewiss den Entstehungsumständen der Chronik geschuldet, zu denen eine neu entflammte Konkurrenz zwischen Asturien und dem Emirat von Córdoba gehörte, wie noch im folgenden Kapitel verdeutlicht werden wird.

Alfons II. wird relativ viel Raum in der Chronik zugestanden. Darunter fallen Beschreibungen zahlreicher durch ihn errichteter Kirchen und anderer Gebäude,[1088] sein anfängliches Bündnis mit Mahmut, der ihn allerdings verriet, sowie der anschließende Kampf gegen diesen.[1089] Die Beschreibung der siegreichen Rückkehr Alfons' II. nach Oviedo endet mit einem überschwänglichen Lob dieses Königs, welches zumindest in der Ovetense-Version ein Bibelzitat beinhaltet: *Sicque per quinquaginta et duos annos kaste, sobrie, inmaculate, pie hac gloriose regni gubernacula gerens, amabilis Deo et hominibus gloriosum spiri-*

[1085] Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 15, S. 413.

[1086] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 17, S. 416: […] *Aurelius successit in regnum* […] *Prelia nulla gessit. Cum Caldeis pacem abuit*; ebd., Abs. 18, S. 416: *Post cuius obitum Silo Adefonsi filiam nomine Adosindam, in coniugio accepit, pro qua re etiam adeptus est regnum. Cum Ismaelites pacem habuit.*

[1087] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 17, S. 417: […] *Aurelius* […] *successit in regnum* […] *Prelia nulla exercuit, quia cum Arabes pacem habuit*; ebd., Abs. 18, S. 417: *Post Aurelii finem Silo successit in regnum* […] *Iste cum Ismahelites pacem habuit.*

[1088] Vgl. ebd., Abs. 21, S. 419–421. Siehe auch *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 21, S. 418–420.

[1089] Dabei wird auch beschrieben, dass im dreißigsten Jahr seiner Herrschaft zwei Heere der „Chaldäer" in Galicien einmarschiert seien. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 22, S. 420: *Anno regi eius tricesimo duo exerciti Caldeorum Gallecie sunt ingressi.* Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 429, Anm. 349 (ebd., S. 516 fälschlicherweise den Zeilen 371/372 zugeschrieben), schreibt diese Formulierung folgender Bibelpassage zu: 2 Kge 25,5: *et persecutus est exercitus Chaldeorum regem conprehenditque eum in planitie Hiericho et omnes bellatores qui erant cum eo dispersi sunt et reliquerunt eum.* Allerdings erfolgt die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen" – auch in militärischen Auseinandersetzungen – als „Chaldäer" in dieser Chronik so oft, dass hier nicht zwingend auf eine Bibelstelle rekurriert werden muss. Die häufigste Bezeichnung der Araber in der *ChrAlfIII* ist „Chaldäer". Wenn diese nun mit Heeren eine Region angreifen, versteht es sich von selbst, dass diese Formulierung aufkommt. Hier muss kein biblischer Zusammenhang hergestellt werden, der auf „*exercitus Chaldeorum*" basiert, sondern lediglich einer, der die Chaldäer als biblisches Volk identifiziert und somit keine spezifische Bibelstelle als Grundlage hat.

tum emisit ad celum […].[1090] Laut Bronisch hat sich der Chronist hier des Buches Jesus Sirach (Ecclesiasticus) bedient.[1091] Dort heißt es: *dilectus a Deo et hominibus Moses cuius memoria in benedictione est*.[1092] Diese Stelle ist ein Lobgesang auf Moses, der von Gott und den Menschen geliebt (worden) sei und dessen Andenken gewissermaßen bewahrt werden müsse. Wenn nun diese Formel, des bei Gott und den Menschen Geliebtseins, auf Alfons II. übertragen wird, so wird er als neuer Moses typologisiert und erinnert. Angesichts der politisch-militärischen Herausforderungen, denen sich Alfons II. der *Chronik Alfons' III.* nach gegenübersah und die er alle siegreich zu meistern vermochte, ist es durchaus denkbar, dass der Chronist den Typus einer Erlösergestalt in ihm erfüllt sah und die Quintessenz seiner Herrschaft die ist, dass er Asturien erfolgreich aus dieser Krisensituation geführt hat und ihm somit diese quasimosaischen Attribute zugeschrieben werden. Gleichwohl handelt es sich hier, verglichen mit den anderen Typologien, die diese Chronik bietet, um eine recht schwache Verknüpfung und Darstellungsweise. Dies führt zu der Überlegung, dass hier womöglich keine Typologie, im Sinne eines sich erfüllenden Typus, der in Jesus Sirach (Ecclesiasticus) vorangekündigt wurde, handelt, sondern vielmehr um die Bemühung, Alfons II. schlichtweg positiv darzustellen und dafür diese Formel des *dilectus a Deo et hominibus* zu bemühen. Somit wäre diese Passage keine halbbiblische Typologie, sondern eine Bezugnahme zu einer positiv konnotierten biblischen Figur, um Alfons selbst in ein ebenso positives Licht zu rücken. Dies konnte sehr wohl ein Anliegen des höfischen Chronisten gewesen sein, um die Sippe Alfons' III. positiv darzustellen und dabei – angesichts der nicht direkt agnatisch gegebenen Verwandtschaft zwischen Alfons II. und Alfons III. – besonders den Namensvetter positiv zu werten.[1093] Schließlich ist hier noch der hagiographische Charakter der Königsviten in der *Chronik Alfons' III.* anzumerken. Insbesondere die Könige, die sich im Kampf gegen die Araber verdient gemacht haben, wurden quasi als Heilige dargestellt. Der Engelschor beim Tod Alfons' I., das keusche, gottgefällige Leben Alfons' II. und auch die noch zu behandelnde Gestalt Ordoños I. sind Indizien dafür.[1094] Der Umgang mit dem kulturell und religiös „Anderen" in der Chronik geht einher mit der christlich-religiösen Wertung der Könige.

Anschließend berichtet die *Chronik Alfons' III.* von Ramiro, seinen Kämpfen gegen die Araber und gegen drei rebellierende Große seines Reiches.[1095]

[1090] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 22, S. 423. Der große Raum, der Alfons II. in der Chronik zugestanden wird, könnte darin begründet sein, dass Alfons II. bisweilen als „prototipo de la Monarqía" verstanden werden kann. So Fernández Conde, Estudios sobre la monarquía asturiana (wie Anm. 444), S. 78.

[1091] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 135.

[1092] Eccl 45,1.

[1093] Vgl. Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 102), Tafel I; siehe auch Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 353.

[1094] Vgl. Bronisch, Reichsideologie (wie Anm. 202), S. 186.

[1095] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 23, S. 422–424. Ferner *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 23, S. 423–425.

Er sei in der Lage gewesen, all diese Aufgaben zu bestehen. Seiner erfolgreichen Herrschaft wird verhältnismäßig viel Platz eingeräumt. Die Erzählung liefert Parallelen sowohl zur Darstellung König Wambas, als auch zu den tatsächlichen politischen Umständen Alfons' III. zur Zeit der Abfassung der Chronik. Wamba musste sich gegen den Grafen Paulus durchsetzen, hat diesen geblendet und in ein Kloster verbannt.[1096] Ramiro strafte den Grafen Nepotianus auf ebendiese Weise.[1097] Später ist es Alfons III., der sich gegen partikularistische Tendenzen einiger Grafen seiner Zeit durchsetzen musste.[1098] Diese zeitgenössischen Umstände der Herrschaft Alfons' III. haben sich möglicherweise in der Darstellung Ramiros – und zuvor Wambas – niedergeschlagen, um an eine vergleichbare Situation in der eigenen Geschichte zu erinnern und somit die Herrschaft Alfons' III. historisch-argumentativ zu untermauern.

Auf dieselbe Weise, nur etwas weniger detailliert, ist die Herrschaft Ramiros in der Ovetense-Verion geschildert. Diese allerdings liefert bei der Bestrafung des Nepotianus noch ein Bibelzitat aus dem Lukasevangelium.[1099] In der Chronik heißt es über Nepotianus: *Nec mora a suis destitutus in fugam est uersus captusque a duobus comitibus, Scipione uidelicet et Sonnane, in territorio Premoriense. Sic digna factis recipiens, euulsis oculis, monasterio deputatus est*.[1100] Im Lukasevangelium steht: *et nos quidem iuste nam digna factis recipimus hic vero nihil mali gessit*.[1101] Hierbei handelt es sich um das Wort der Verbrecher, die neben Jesu gekreuzigt wurden. Sie hatten die Einsicht, dass sie ob ihrer Taten eine gerechte Strafe erhielten, Jesus allerdings diese Strafe nicht verdient habe. Wenn nun die Bestrafung des Nepotianus mit einem nahezu identischen Wortlaut kommentiert wird, so wird dadurch Ramiro als rechtschaffender Herrscher dargestellt. In dieser Darstellung scheinen vielmehr moralisch-juristische Gründe im Vordergrund zu stehen als typologische. Das biblische Wissen, das für die Darstellung herangezogen wurde, unterstreicht dabei die Authentizität der Aussage. Typologie, per definitionem, ist diese Passage somit nicht, aber ein Exempel zeitgenössischer Bibelexegese, die eng mit politischen Umständen der Abfassungszeit der Chronik verbunden ist. Letztlich erscheint hier abermals die Strafe mittels Blendung, deren Hintersinn bereits erörtert worden ist.[1102]

Das nächste Bibelzitat in der Rotense-Verion findet sich bei der Beschreibung der Sicherung beziehungsweise Befestigung der zuvor als Pufferzone unbesiedelten Regionen zwischen dem Asturischen Reich und dem Emirat Cór-

---

1096 S. o., S. 190.

1097 Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 23, S. 424. Siehe auch A. Solano Fernández-Sordo, La construcción de una memoria del linaje region. La noción de panteón dinástico de la dinastía asturleonesa (ss. IX–XI), in: En la España Medieval 40 (2017), S. 339–374, hier S. 353.

1098 Vgl. Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 109, 115.

1099 Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 167, Anm. 244.

1100 *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 23, S. 425.

1101 Lk 23,41.

1102 S. o., S. 190.

doba durch Ordoño I.: *Ciuitates ab antiquitus desertas, id est, Legionem, Astoricam, Tudem et Amagiam Patriciam muris circumdedit, portas in altitudinem posuit, populo partim ex suis, partim ex Spania aduenientibus impleuit*.[1103] Sehr wahrscheinlich wurde diese Passage dem Buch Judith entnommen.[1104] Dort heißt es: *ex lapidibus quadratis et sectis fecit muros eius in altitudine cubitorum septuaginta et in latitudine cubitorum triginta turres vero eius posuit in altitudinem cubitorum centrum* [3] *per quadrum vero earum latus utrumque vicenorum pedum spatio tendebatur posuitque portas eius in altitudine turrium*.[1105] Diese am Beginn des Buches Judith stehende Passage beschreibt die Schutzmaßnahmen, die der Mederkönig Arphaxad gegen Nebukadnezar vorgenommen hat – die Befestigung der Stadt Ekbatana. Es handelt sich also bei der Beschreibung der Befestigung der Orte León, Astorga, Túy und Amaya in der *Chronik Alfons' III.* möglicherweise um einen Vergleich mit den Maßnahmen Arphaxads im Alten Testament. Die Verbindung mit Nebukadnezar ist ein bereits bekanntes Motiv in der Chronik.[1106] Dennoch kann diese Stelle nicht als Typologie aufgefasst werden. Da Arphaxad ein Mederkönig ist und somit nicht dem auserwählten Volk Gottes angehört, würde hier bei der sonst stringenten Typologie mit dem Volk Israel eine Ausnahme gemacht werden. Ein noch deutlicheres Argument gegen eine typologische Auslegung dieses Bibelzitats ist die Tatsache, dass Arphaxad im Buch Judith gegen Nebukadnezar verliert. Über Ordoño I. wird in der *Chronik Alfons' III.* allerdings geschrieben: *Cum Caldeis sepissime preliauit et semper triumfator extitit*.[1107] Die Gestalten Ordoño I. und Arphaxad sind also typologisch gesehen nicht kompatibel. Dennoch ist die Situation der Befestigungsmaßnahmen in beiden Erzählungen vergleichbar – ein weiteres Indiz dafür, dass biblische Motive mitunter aus dem Gedächtnis hervorgerufen wurden und somit durchaus verzerrt wiedergegeben werden konnten beziehungsweise sie im Nachhinein nicht wirklich auf die biblisch zu untermauernde Erzählung passten. Ergo waren biblische Motive zwar in den Denkstrukturen der Chronisten verankert, unterlagen bei ihrer Verarbeitung aber mitunter der menschlichen Fehlbarkeit. Oder aber, das Bibelzitat diente an dieser Stelle tatsächlich nur dem historischen Vergleich.

Schließlich liefert die Passage über Ordoño I. einen weiteren Beweis für die synonyme Verwendung der Ethnonyme „Chaldäer" und „Sarazenen" in der *Chronik Alfons' III.*, wenn beschrieben wird, dass Ordoño nach einem Aufstand der Basken einen überraschenden Einfall der „Sarazenen" in sein Reich verteidi-

---

[1103] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 25, S. 426.

[1104] Vgl. Pr el og, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 169, Anm. 265. Siehe auch Las Her as, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 595 f.

[1105] Jdt 1,2 f.

[1106] S. o., S. 205 f., 219 f., 223 f., 229, 234.

[1107] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 25, S. 426.

gen konnte: […] *statim ex alia parte hostes Sarrazenorum aduersus eum superuenit, sed Deo fabente Caldeos in fugam uertit* […].[1108]

In der Ovetense-Version wird Ordoño ebenfalls durchweg positiv dargestellt. Es werden dieselben Befestigungsmaßnahmen wie in der Rotense-Version beschrieben, allerdings ohne ein Bibelzitat. Auch die intensive Kriegsführung gegen die „Chaldäer" wird thematisiert. Schließlich finden sich auch die siegreiche Niederschlagung der aufständischen Basken und der anschließende Überraschungsangriff der Araber in dieser Redaktion wieder. Die synonyme Verwendung von „Chaldäer" und „Araber" wird deutlich: *Ciuitates desertas, ex quibus Adefonsus maior Caldeos eiecerat, iste repopulauit* […] *Aduersus Caldeos sepissime preliatus est et triumphabit. In primordio regni sui quum aduersus Vascones reuellantes exercitum moueret atque illorum patriam suo iuri subiugasset, illo ad propria remeante, nuntius aduenit dicens: „Ecce ex aduerso hostis Arabum adest"*.[1109] Einen bislang in der Forschung unbemerkten Bibelverweis liefert die wörtliche Rede des Boten, *ecce ex aduerso* […]. Sie ist womöglich dem Alten Testament entnommen. Im ersten Buch Samuel steht bei der Darstellung einer drohenden Schlacht zwischen Saul und David: *et venerunt Ziphei ad Saul in Gabaa dicentes ecce David absconditus est in colle Achilae quae est ex adverso solitudinis*.[1110] Im weiteren Verlauf dieser Erzählung hatte David die Möglichkeit, Saul zu töten, tat es allerdings nicht, weil Saul ein Gesalbter des Herrn sei und niemand, der an den Gesalbten des Herrn Hand anlegte, ungestraft bleiben würde.[1111] Saul legte anschließend den Konflikt mit seinem Sohn David bei. Sollte diese Stelle tatsächlich Bezug zum Alten Testament nehmen, würde die Rollenverteilung nicht aufgehen: der Konflikt in der Bibel wurde friedlich beigelegt, der in der Chronik nicht; David ist die Heldengestalt in der Bibel, auf die gedeutet wird; der Bote in der Chronik deutet auf die feindlichen Araber. Der scheinbar biblische Wortlaut kann also rein inhaltlich nicht als solcher nachgewiesen werden und ist somit nicht typologisch. Ähnlich lautet eine Stelle im zweiten Buch der Chronik: *omnesque viri luda vociferati sunt et ecce illis clamantibus perterruit Deus Hieroboam et omnem Israhel qui stabat ex adverso Abia et Iuda*.[1112] Auch hier handelt es sich um eine Schlachtenschilderung, allerdings kämpfen zwei verbrüderte Reiche gegeneinander: die Judäer gegen die Israeliten beziehungsweise Abija gegen Jerobeam. Auch hier läge keine typologisch nachvollziehbare Rollenverteilung vor. Der vermeintlich biblische Wortlaut der Chronik basiert offenbar, wie am Beispiel mit 1 Sam 26,1, auf einem Zufall oder auf einem Zitat aus dem Gedächtnis, gepaart mit einer falsch erinnerten – oder bewusst falsch gewählten – Rollenverteilung.

[1108] Ebd., S. 426–428. Hierbei handelt es sich um den Sieg Ordoños I. über al-Mundir, den Sohn des Emirs Abd ar-Rahman II., im Jahr 850. Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 168, Anm. 257.

[1109] *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 25, S. 427.

[1110] 1 Sam 26,1.

[1111] Vgl. 1 Sam 26,9.

[1112] 2 Chr 13,15.

Im weiteren Verlauf der Chronik wird von Musá, einem Goten, dessen Sippe – die Banū Qasi – den mohammedanischen Glauben angenommen habe, berichtet. Er war in der Lage, sich gegen den Emir von Córdoba aufzulehnen, kämpfte gegen die Franken und in Gallien, ließ sich zum dritten König in Hispanien ausrufen und setzte letztlich auch die Herrschaft Ordoños I. unter Druck, indem er Albelda belagerte. Letzteres war der Anlass für Ordoño, sich gegen Musá zur Wehr zu setzen.[1113] Das Ende dieses Kampfes wird wie folgt beschrieben: *Statimque prelium comittitur et Muzza cum exercitu suo fugatur. Tanta in eis cede uagati sunt, ut plus quam decem milia magnatorum pariter quum genero suo nomine Garseanem, exceptis plebibus, interempta sunt.*[1114] Vollkommen korrekt hat Las Heras erkannt, dass es sich bei dem zweiten, hier zitierten Satz um eine Passage aus dem Buch der Richter handelt, in deren Erzählverlauf die rebellierenden Benjaminiter durch die Israeliten eine strafende Niederlage erlitten.[1115] Im Buch der Richter heißt es denn auch: *eruperunt filii Beniamin de portis Gabaa et occurrentes eis tanta in illos caede baccati sunt ut decem et octo milia virorum educentium gladium prosternerent.*[1116] Die typologischen Elemente sind deutlich: Musá hat als Gote Verrat begangen, indem er sich gegen den christlichen Herrscher Ordoño wandte, der sich in der Nachfolge der Westgotenkönige sah. Auch die Sippe des Musá hat mit der Übernahme des muslimischen Glaubens eine den Benjaminitern vergleichbare Abkehr von „ihrem Volk“ vollzogen. Im Buch Richter haben die Benjaminiter, Mitglieder eines israelischen Stammes, nämlich die Nebenfrau eines Leviten in Gibea, einer Stadt mitten in Israel, vergewaltigt, sodass sie starb. Den Leviten selbst wollten sie töten, er floh jedoch, zerteilte seine Nebenfrau in zwölf Teile, die er auf dem Herrschaftsgebiet der Israeliten verteilte und sorgte somit dafür, dass Israel gegen die Benjaminiter in den Krieg zog.[1117] Die biblische Erzählung gibt einen Verrat nicht nur am eigenen Volk, sondern auch an den Glaubensinhalten wieder. Es sei ein extremes und unerhörtes Ereignis gewesen.[1118] Musás Verrat wird somit einer moralisch zutiefst

---

[1113] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 25 f., S. 428–430: *Muzza quidam nomine, natione Gothus sed ritu Mamentiano, cum omni gentis sue deceptus, quos Caldei uocitant Benikazi, contra Cordubensem regem reuellauit eique multas ciuitates partim gladio, partim fraude inuasit* […] *Postea in Francos et in Gallos arma conuertit* […] V*nde ob tante uictorie causam tantum in superuia intumuit, ut se a suis tertium regem in Spania apellare precepit. Aduersus quem Hordonius rex exercitum mobit et ad ciuitatem, quem ille nobiter miro opere instruxit et Albailda nomine inposuit, rex cum exercitu ad eam uenit et munitione circumdedit.* Siehe generell zu den Banū Quasi H. Kennedy, Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus, Abington / New York 1996, S. 68.

[1114] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 26, S. 430.

[1115] Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 590 f.; siehe auch Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 169, Anm. 274. Ferner Casariego, Historias asturianas (wie Anm. 31), S. 231, Anm. 30.

[1116] Ri 20,25.

[1117] Vgl. Ri 19,1–20,7.

[1118] Vgl. Ri 19,30.

verwerflichen Handlung, die im Alten Testament vorkommt, gleichgesetzt und die darauffolgende Erzählung in der Chronik stellt ein typologisches Echo des Kampfes der Israeliten gegen die Benjaminiter, also abtrünnige des eigenen Volkes, dar. Einzig, in der biblischen Erzählung um dieses Zitat behalten zunächst die Benjaminiter die Oberhand.[1119] Das Zitat ist also eigentlich einer Geschichte des Sieges der Rebellen entnommen. Erst im späteren Verlauf des Buches der Richter, nach dem wiederholten Versuch der Israeliten, die Benjaminiter zu bezwingen, gelingt es ihnen auch.[1120] Die Rollenverteilung zwischen biblischen und historiographischen Parteien stimmt also nicht für das direkte Zitat, jedoch für den weiteren Handlungsverlauf überein. Dabei stellt sich die Frage, wie genau sich der Chronist an den biblischen Text hielt, oder ob er ihn womöglich auch in diesem Fall aus dem Gedächtnis zitierte.

Hinzu kommt die Zahlenangabe der Besiegten: in der Bibel werden 8.000 Israeliten getötet, in der Chronik 10.000 der Männer Musás. Die Abweichung lässt sich ebenso begründen wie jene bei den Zahlenverhältnissen in der Darstellung der Schlacht von Covadonga.

Ein wesentlicher Punkt, den Las Heras nicht benannt hat, ist die Erzählung, die um das Bibelzitat herum aufgebaut wurde. Denn nicht nur mittels des direkten Zitates hat der Chronist hier einen typologischen Zusammenhang mit dem Alten Testament hergestellt, sondern auch mittels der Darstellung der Taktik Ordoños gegen Musá. Im Buch der Richter wird beschrieben, dass die Israeliten bei ihrem abermaligen Versuch, Gibea, die Stadt der Benjaminiter, einzunehmen, einen Hinterhalt planten. Das israelitische Heer wurde geteilt: ein Teil verwickelte die Benjaminiter in einen Kampf, während westlich von Gibea ein anderer Teil lauerte. Als sich nun der kämpfende Teil des israelischen Heeres zurückzog und die Benjaminiter sie verfolgten, konnten die westlich Lauernden die nun ungeschützte Stadt einnehmen, wodurch die Israeliten die Rebellion unterbunden hatten.[1121] Exakt diese Taktik ist es, die Ordoño I. in der *Chronik Alfons' III.* anwendet: *Rex uero Ordonius exercitum in duo capita diuisit, unum qui ciuitatem obsideret, alium qui contra Muzza dimicaret*.[1122] Die Nachahmung der israelitischen Taktik, die passende Rollenverteilung mit dem der *gens* abtrünnig gegenüberstehenden Musá, die Verwendung quasibiblischer Zahlen und das direkte Zitat machen diese Passage der *Chronik Alfons' III.* zu einer eindeutig halbbiblisch-typologischen Darstellung hispanischer Geschichte. Die eigene (erfüllende) Vergangenheit wird mit einer biblischen Vorankündigung in Verbindung gebracht und somit heilsgeschichtlich gedeutet. Zugleich diente die Bezugnahme zur Bibel der Verifizierung der Erzählung, da eine autoritative Wissensressource herangezogen wurde. Schließlich diente die Passage der – in diesem besonderen Falle sogar dreifachen – Identifikation: die kulturell-religiös „An-

[1119] Vgl. Ri 20,19–28.
[1120] Vgl. Ri 20,29–48.
[1121] Vgl. Ri 20,29–35.
[1122] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 26, S. 430.

deren“ sind auch hier die „Chaldäer“, also die Araber oder zumindest das Emirat von Córdoba; das Selbst, das Asturische Königreich, wird als auserwähltes Volk Gottes dargestellt; und der dritte Fall ist mit einem gotischstämmigen Muslim ein religiös „Anderer“, der zugleich kulturell zum Selbst gehört. Dieser wird identifiziert mit dem israelischen Stamm der Benjaminiter, der gegen die religiös begründete Ordnung Israels verstoßen hat. Das Buch der Richter diente hier als dreifache Identifikationsressource für die in ihm vorangekündigte und sich in den Augen des Chronisten in der eigenen Vergangenheit erfüllende (Heils-) Geschichte.[1123]

Die konkrete Beschreibung der Erstürmung Albeldas birgt ebenfalls eine typologische Bezugnahme zum Alten Testament in sich. Ordoño hat nach dem Sieg über Musá diese Stadt befreit. Die Kampfeshandlungen beschreibt der Chronist wie folgt: *Omnes uiros bellatores gladio interfecit, ipsam uero ciuitatem usque ad fundamenta dextruit et cum magna uictoria ad propria reppedauit*.[1124] Juan Gil erkannte hierin eine textuelle Übereinstimmung mit dem Buch Ezechiel.[1125] Dort wird ein Gottesgericht gegen die Feinde des auserwählten Volkes so beschrieben: *et veniet gladius in Aegyptum et erit pavor in Aethiopia cum ceciderint vulnerati in Aegypto et ablata fuerit multitudo illius et destructa fundamenta eius*.[1126] Die Feinde Ordoños werden also als neue Ägypter dargestellt, die als Feinde des auserwählten Volkes Gottes dessen Gericht erfahren mussten.

Ethnonyme und (Volks-)Gruppenbezeichnungen in der Chronik Alfons’ III.

Aufgrund der voneinander abweichenden Redaktionen kann kein statistisches Bild für die *Chronik Alfons’ III.* im Ganzen geschaffen werden. Im Folgenden werden daher die beiden für die Fragestellung wesentlichen Redaktionen separat untersucht, beginnend mit der Rotense-Version. Darin taucht dreimal die Bezeichnung „Araber“ auf.[1127] In der Summe der für die Invasoren verwendeten Ethnonyme wird somit in 9 % der Fälle „*Arabes*“ verwendet. Das Ethnonym „Sarazenen“ wird achtmal verwendet.[1128] Dies entspricht 23 %. Die Bezeichnung „Ismaeliten“ erscheint in der Rotense-Version viermal.[1129] Dies entspricht 12 % der Bezeichnungen für die herrschenden Muslime auf der Iberischen Halbinsel. Erstaunlich ist, dass die Bezeichnung „Hagarener“ gar nicht auftaucht. Der Wissenshintergrund aus dem Buch Genesis – der Geschichte von Abrahams Söh-

---

[1123] In der Ovetense-Version wird diese Episode identisch dargestellt. Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 25 f., S. 427–431.

[1124] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 26, S. 430.

[1125] Vgl. Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 430, Anm. zu den Zeilen 452/453, S. 517.

[1126] Ez 30,4.

[1127] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 398; Abs. 10, S. 408; Abs. 13, S. 412.

[1128] Vgl. ebd., Abs. 2, S. 388; Abs. 7, S. 396; Abs. 7, S. 398; zweimal Abs. 8, S. 401; Abs. 22, S. 422; Abs. 24, S. 426; Abs. 25, S. 428.

[1129] Vgl. ebd., Abs. 8, S. 398; Abs. 8, S. 400; Abs. 9, S. 402; Abs. 18, S. 416.

nen – wurde für die Identifikation der religiös und kulturell „Anderen“ in dieser Chronik also nur bedingt bemüht. Die mit Abstand häufigste Bezeichnung für die Fremdherrscher der Iberischen Halbinsel in dieser Redaktion der Chronik ist mit 17 Nennungen das Ethnonym „Chaldäer“.[1130] Es macht somit 50 % aller Nennungen aus. Dieses Faktum unterstreicht abermals die Darstellung der Invasoren als Strafe Gottes in Anlehnung an das Alte Testament und die in ihm vorkommenden Chaldäer, die im Auftrag Gottes das auserwählte Volk wegen seiner Sünden bestrafen. Ein weiteres Ethnonym taucht in Bezug auf den Kalif von Damaskus auf, wenn er als „babylonischer König“ bezeichnet wird.[1131] Die daraus resultierende Bezeichnung der arabischen Machthaber als Babylonier ist ebenso eine Bezugnahme auf eine göttliche Strafe gegen die Israeliten im Alten Testament. Hierbei handelt es sich nicht um die das Land verheerenden Chaldäer oder das ebenso zu kategorisierende Volk Gog, sondern um die traumatische Geschichte der Babylonischen Gefangenschaft. Diese eindeutige Bezugnahme auf dieses biblische Ereignis ist in den bisher untersuchten christlich-iberischen Chroniken einzigartig. Allerdings ist diese Bezeichnung und somit diese Bezugnahme in der *Chronik Alfons' III.* singulär. Eine weitere singuläre Bezeichnung, die allerdings nicht mehr in die Kategorie „Ethnonyme“ zählt, ist die der *pagani*.[1132] Während in den bisher untersuchten Chroniken stets Ethnonyme verwendet wurden, um die kulturell und religiös „Anderen“ zu beschreiben, taucht in der *Chronik Alfons' III.* erstmals ein darüber hinausgehender Terminus auf; ein Terminus, der nicht mehr definiert, sondern abgrenzt/ausschließt. Mit *pagani* werden diejenigen benannt, die – antik beziehungsweise spätantik gesehen – nicht dem Römischen Reich zugeordnet werden können, oder aber die – zusehends während des christlichen Mittelalters – nicht der christlichen oder jüdischen Glaubensgemeinschaft zugeordnet werden können.[1133] Von den bisherigen Ethnonymen konnten einige als rein genealogisch definiert werden – wie etwa *Arabes* – andere hatten eine klar wertende Konnotation – beispielsweise *Chaldaei*. Mit *pagani* handelt es sich aber eindeutig um einen negativ wertenden Terminus ohne konkret ethnischen Charakter. Die religiöse Abgrenzung liegt auf der Hand. Grundsätzlich haben die Autoren der Asturischen Chroniken die Araber als Häretiker verstanden.[1134] Sofern wir „Häresie“ als abweichende Glaubensauslegung und „Heidentum“ als grundsätzliche Andersartigkeit im kulturellen oder religiösen Sinne – wie oben

---

[1130] Vgl. ebd., Abs. 6, S. 396; Abs. 8, S. 401; Abs. 9, S. 404; dreimal Abs. 10, S. 406; Abs. 11, S. 410; Abs. 16, S. 414; Abs. 17, S. 416; Abs. 22, S. 420; Abs. 23, S. 424; Abs. 25, S. 426; dreimal Abs. 25, S. 428; Abs. 26, S. 430; Abs. 27, S. 432.

[1131] Vgl. ebd., Abs. 8, S. 398.

[1132] Vgl. ebd., Abs. 9, S. 404. Siehe hier den Anmerkungsapparat zu Zeile 200. Abhängig von der konsultierten Handschrift könnte statt *paganis* auch *paucis* stehen.

[1133] Vgl. Goetz, Wahrnehmung (wie Anm. 16), S. 32–34, 38 f., 357–377.

[1134] Vgl. A. Christys, Crossing the Frontier of Ninth-Century Hispania, in: D. Abulafia / N. Berend (Hrsg.), Medieval Frontiers: Concepts and Practices, Aldershot 2002, S. 35–53, hier S. 43. Auch die obigen Ausführungen zu Mohammed als Häretiker in der *ChrProph* belegen dies. S. o., S. 154–165.

dargelegt – verstehen, ist der Terminus *pagani*, Heiden, für die Benennung einer abweichenden Glaubensauslegung jedoch unangebracht. Im Falle der *Chronik Alfons' III.* scheint hiermit, wenn auch singulär, eine grundsätzlichere Ab- beziehungsweise Ausgrenzung der kulturell und religiös „Anderen" vollzogen worden zu sein. Die Araber wurden hier nicht (mehr) als Häretiker verstanden, sondern als grundsätzlich konkurrierende und nicht anzuerkennende kulturelle Gruppe beziehungsweise als aus der Gruppe der christlichen Völker auszuschließendes Volk. Daher der Terminus *pagani* anstelle von *haeretici*. Dem ist hinzuzufügen, dass der Terminus *paganus* in der *Chronik Alfons' III.* ein weiteres Mal, in Form eines Adjektivs, Verwendung findet, allerdings nicht auf die Fremdherrscher bezogen, sondern auf die Normannen, die während der Herrschaft Ramiros I. in Asturien einfielen.[1135] Folglich werden – zumindest in den Redaktionen der *Chronik Alfons' III.*, in denen *pagani* zu lesen ist – die Araber sogar mit den tatsächlich heidnischen oder zumindest nicht monotheistischen Normannen terminologisch gleichgesetzt.

In der Ovetense-Version lassen sich interpretatorisch grundsätzlich dieselben Aussagen hinsichtlich der verwendeten Ethnonyme treffen. Lediglich die Zahlenverhältnisse weichen ab. Das Ethnonym „Araber" taucht siebenmal auf.[1136] Dies entspricht 20 % der Fremdbezeichnungen insgesamt. Neunmal nennt die Ovetense-Version das Ethnonym „Sarazenen".[1137] Dies entspricht 26 % der Volksbezeichnungen für die kulturell und religiös „Anderen" insgesamt. Auch die Ovetense-Version nutzt nie die Bezeichnung „Hagarener". Ebenso ist das häufigste Ethnonym für die Invasoren mit 15 Nennungen „Chaldäer", was 43 % entspricht.[1138] Auch in der Ovetense Version werden der Kalif von Damaskus als „babylonischer König" und somit die arabischen Machthaber im Süden der Halbinsel als Babylonier dargestellt.[1139] Die Interpretation dessen ist freilich identisch mit der in der Rotense-Version. Schließlich liefert auch die Ovetense-Version die einmalige Bezeichnung der gegen Pelayo kämpfenden Araber als *pagani*.[1140] Am Ende der Schlacht von Covadonga wird der Bezug zum Durchzug durch das Rote Meer in der Ovetense-Version noch deutlicher, indem auch die

---

[1135] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 23, S. 424: *Per idem tempus Nordomanorum gens antea nobis incognita, gens pagana et nimis crudelissima, nabali exercitu nostris peruenerunt in partibus.*

[1136] Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 8, S. 399; zweimal Abs. 9, S. 405; Abs. 10, S. 409; Abs. 13, S. 411; Abs. 13, S. 413; Abs. 17, S. 417.

[1137] Vgl. ebd., zweimal Abs. 2, S. 389; Abs. 5, S. 395; zweimal Abs. 6, S. 395; Abs. 13, S. 411; Abs. 22, S. 421, Abs. 22, S. 423; Abs. 24, S. 427.

[1138] Vgl. ebd., viermal Abs. 10, S. 407; zweimal Abs. 11, S. 409; Abs. 16, S. 415; Abs. 22, S. 421; Abs. 23, S. 425; zweimal Abs. 25, S. 427; zweimal Abs. 25, S. 429; Abs. 26, S. 431; Abs. 27, S. 433.

[1139] Vgl. ebd., Abs. 8, S. 399.

[1140] Vgl. ebd., Abs. 9, S. 405.

Aegyptii Erwähnung finden. Ihre Erwähnung ist in diesem Falle aber ein reiner Vergleich und kein im typologischen Sinne angewandtes Ethnonym.[1141]

Für beide Redaktionen gilt, dass der Terminus „Chaldäer" die häufigste Verwendung gefunden hat. Somit ist die Darstellung der arabischen Machthaber auf der Iberischen Halbinsel als Strafe Gottes die Hauptaussage im zeitgenössischen Diskurs über die Wahrnehmung der kulturell-religiös „Anderen". In der Ovetense-Version wird das Ethnonym „Araber" öfter beansprucht als in der Rotense-Version. Zudem ist in der Ovetense-Version die Bezeichnung „Araber" häufiger zu finden, als das Ethnonym „Ismaeliten" – ein Umstand der in der Rotense-Version umgekehrt ist. Allerdings ist es nicht angebracht, hierin unterschiedliche Wahrnehmungen zu sehen, da die Nennungen derart gering sind, dass die Annahme, der Fokus in der Rotense-Version liege bei der biblisch-genealogischen Darstellung, wohingegen die Ovetense-Version geographisch neutrale Ethnonyme bevorzuge, verfehlt wäre. Das Verhältnis Rotense zu Ovetense beim Ethnonym „Araber" beträgt 3:7, beim Ethnonym „Ismaeliten" 4:2. Das ist quantitativ zu gering und nicht deutlich genug, um eine seriöse Interpretation dieser Beziehungen zu liefern.

Die synonyme Verwendung der Ethnonyme „Araber", „Sarazenen", „Ismaeliten", „Chaldäer" und – im Falle der *Chronik Alfons' III.* – „Babylonier" ist im Verlauf dieses Kapitels deutlich geworden.

Der Vollständigkeit halber muss noch erwähnt werden, dass keine der beiden relevanten Versionen der *Chronik Alfons' III.* auf die Mauren beziehungsweise Berber eingeht und somit das Ethnonym *Mauri* nicht vorkommt. Demnach ist diese Chronik die erste der christlich-iberischen Geschichtsschreibung nach dem Fall des Westgotenreiches, die diese Volksgruppe nicht thematisiert.[1142]

[1141] Ebd., Abs. 10, S. 409: […] *qui in Rubro mari Egyptios Israhelem persequentes dimersit, ipse hos Arabes eclesiam Domini persequentes immenso montis mole oppressit.*

[1142] Die anderen beiden Asturischen Chroniken bieten noch Thematisierungen der Mauren. Vgl. *ChrProph*, Abs. 5, S. 7, respektive in einer weiteren Handschrift, siehe ebd., S. 2, Anm. 1; ferner *ChrAlb*, Kap. XV, Abs. 11, S. 467; Kap. XVII, Abs. 1, S. 476.

7. Zwischenbetrachtung: Die Interaktion der Asturischen Chroniken

Wie die vorangegangenen Analysen gezeigt haben und wie die Entstehung der drei Asturischen Chroniken in nahezu derselben Zeit und denselben Gefilden vermuten lässt, ist eine Interaktion zwischen der *Chronica Albeldensis*, der *Prophetischen Chronik* und der *Chronik Alfons' III.* auszumachen. Diese manifestiert sich auf zwei Ebenen: der quellengenealogischen und der rein inhaltlichen. Da sich die vorliegende Arbeit die Analyse biblischer Elemente innerhalb der christlich-iberischen Chroniken zur Aufgabe gemacht hat – was also vielmehr die rein inhaltlichen als die quellengenealogischen Aspekte betrifft – und zudem die Quellengenealogie dieser historiographischen Werke schon intensiv erforscht wurde,[1143] wird der Fokus während der folgenden Seiten mit wenigen Ausnahmen auf den konkreten inhaltlichen Interaktionen der Asturischen Chroniken liegen.[1144] Ein grundlegendes Problem bleibt allerdings bestehen: die ältesten überlieferten Handschriften dieser Texte stammen weder aus derselben Zeit noch aus denselben Regionen wie ihr Inhalt.[1145] Inwiefern also zwischen ihrem ursprünglichen textuellen Zustand und ihrer Überlieferung Variationen eingetreten sind, kann nicht mit Gewissheit gesagt werden. Ergo fehlt auch die letzte Gewissheit für die im Folgenden dargelegten Beobachtungen und Untersuchungen.

Sehr wahrscheinlich stammen alle drei Texte von einem früheren, nicht überlieferten historiographischen Werk ab.[1146] Schon allein von daher verwundert es nicht, dass es inhaltliche Übereinstimmungen zwischen ihnen gibt. Doch

---

[1143] Insbesondere sind hier die Analysen der rezentesten Editionen zu nennen: Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. X–XLV, LXXX–CLXIII; ferner Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 43–105; sowie Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. VII–LXV, LXXVI–XCIII; und Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 152–175, 211–217, 234–236. Unbedingt lesenswert ist in diesem Zusammenhang auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 372–395. Siehe auch Dacosta Martínez, Notas sobre las Crónicas Ovetenses del siglo IX (wie Anm. 920), S. 10 f. Zuletzt Pérez Marinas, Las obras de las Crónicas de Alfonso III (wie Anm. 920), S. 29–54. Schließlich Díaz y Díaz, La historiografia hispana (wie Anm. 126), S. 325–338.

[1144] Einen Hinweis auf einen die drei Texte überspannenden inhaltlichen Zusammenhang formuliert bereits N. Jaspert, „Reconquista". Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters, in: M. M. Tischler / A. Fidora (Hrsg.), Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter (Erudiri Sapientia, Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011, S. 445–465, hier S. 452 f.

[1145] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. X–XXII, ferner Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 12.

[1146] Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. CXLIII–CLVI. Er nennt dieses nicht überlieferte Werk „Urfassung". Siehe auch Orcástegui / Sarasa, La historia en la Edad Media (wie Anm. 107), S. 131. Vgl. Solano Fernández-Sordo, La ideología (wie Anm. 75), S. 118.

diese banale Aussage ist nicht, was das vorliegende Kapitel zeigen will. Es geht vielmehr darum, dass jeder einzelne der drei Texte für sich genommen eine Aufgabe in ihrem historiographischen Gesamtgefüge hat, wobei Letzteres wiederum Argumente formuliert, die für das asturische Königshaus von heilsgeschichtlicher Tragweite sind. Kurz: Wenngleich jede der drei Chroniken für sich betrachtet werden kann, liefern sie in Summe dennoch Aussagen, die für einen heilsgeschichtlichen und politischen Diskurs des späten neunten und frühen zehnten Jahrhunderts am asturischen Königshof von Bedeutung waren. Hierfür gilt es zunächst die historischen Umstände während der Entstehungszeit der Asturischen Chroniken kurz zu beleuchten.

Alfons III. herrschte über das Asturische Königreich von 866 bis 910. Er war in der Lage, zahlreiche Militärerfolge gegen das Emirat von Córdoba zu erringen – insbesondere sei erinnert an den Sieg bei Polvoraria – und seinen Herrschaftseinfluss auf der Iberischen Halbinsel zu festigen.[1147] Gleichzeitig befand sich das Emirat unter der Herrschaft Muhammads I. (856–886) in einer Krise und verlor an Einfluss.[1148] Es würde keineswegs verwundern, wenn diese Umstände die Hoffnung auf eine Reetablierung christlicher Herrschaft über die gesamte Iberische Halbinsel gestärkt hätten. In der Tat wird in der *Prophetischen Chronik* die bevorstehende Herrschaft Alfons' III. über ganz Hispanien vorausgesagt: *Etiam et multorum christianorum reuelationibus atque ostensionibus, hic princeps noster, gloriosus dom*[*i*]*nus Adefonsus proximiori tempore in omni Spania praedicetur regnaturus*.[1149] Selbstverständlich trat dieser allumfassende Sieg Alfons' III. nie ein.[1150] Doch der Chronist schien von den Erfolgen des Kö-

---

[1147] Vgl. Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 102), S. 38 f. Siehe auch M. Maser, Reconquista, in: M. Borgolte (Hrsg.), Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, Berlin 2014, S. 161–169, hier S. 163. Ferner H. Sirantoine, Le discours monarchique de *Chroniques Asturiennes* (fin IXe siècle). Trois modes de légitimation pour les rois des Asturies, in: J. M. Fernández Catón (Hrsg.), Monarquía y sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII, Bd. 2 (Fuentes y estudios de historia leonesa 118), León 2007, S. 793–819, hier S. 795.

[1148] Vgl. Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 102), S. 39. Siehe auch Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 84. Ferner O'Callaghan, History of Medieval Spain (wie Anm. 930), S. 113, zu militärischen Verlusten und der möglicherweise daraus resultierenden Prophetie der bald endenden 170 Jahre. Siehe auch Kennedy, Muslim Spain and Portugal (wie Anm. 1113), S. 72 f.

[1149] *ChrProph*, Abs. 2,2, S. 3.

[1150] Dennoch ist in dem viel später entstandenen ‚Codex von Roda' (Ende zehntes, Anfang elftes Jahrhundert) diese Passage noch immer zu lesen, obwohl man es hätte besser wissen müssen. Vgl. Matr. RAH cod. 78, fol. 186v–187r. Ebenso findet sich eine ähnliche Aussage, nur ohne die Person Alfons' III., im ‚Codex Emilianense' aus dem späten zehnten Jahrhundert. Vgl. Matr. RAH Emilianense 39, fol. 257v–258r. Hier kann man fragen, ob die Schreiber wussten, *was* sie abschrieben. Siehe diesbezüglich auch Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. 3, Anm. 2,2. Die Kompilatoren der Handschriften aus dem zwölften Jahrhundert verzichteten auf diese Passage. Vgl. Matr. BN 2805, fol. 96r. Siehe auch Matr. BN 1358, fol. 27v.

nigs soweit euphorisiert zu sein, dass er sich diese Prophezeiung, freilich gestützt auf die vermeintlichen Aussagen aus dem Buch Ezechiel, erlaubte.

Trotzdem blieb das Emirat Córdoba der größte politische Gegner des Asturischen Königreiches auf der Iberischen Halbinsel und somit auch eine Bedrohung für die Herrschaft Alfons' III. Hinzu kamen Rivalitäten mit den eigenen Söhnen[1151] sowie rebellierende Grafen im Reich, die Abspaltungstendenzen zeigten.[1152] Bei allen Erfolgen und günstigen Umständen war die Machtposition des Königs also nicht gesichert. Neben realpolitischen Maßnahmen war es daher für den Hof notwendig, auch argumentativ die Herrschaft Alfons' III. zu legitimieren. Was aber konnte hierfür eine Strategie sein? Neben anderen Textgattungen ist es besonders die Historiographie, die sich anbieten musste. Sie bietet die Möglichkeit, Alfons und seine Dynastie in einen historischen Kontext mit anderen, herausragenden Herrschergestalten der (Heils-)Geschichte zu setzen und auch eine gewisse historische Kausalität um seine Person zu knüpfen, die nicht nur auf der genealogischen Ebene zielführend ist. Die vielfältigen Möglichkeiten der Legitimation, überhaupt der Argumentation in einem Diskurs, welche die Historiographie bietet, zeichneten sich in den bisherigen Untersuchungen der christlich-iberischen Historiographie bereits ab. Hier nun werden sie für den Fall Alfons' III. auf den Punkt gebracht.

Blicken wir noch einmal auf den Inhalt der *Chronica Albeldensis*. Wie bereits erörtert, handelt es sich bei ihr um eine Chronik, die zugleich ein Sammelsurium von Wissen der Zeitgenossen ist.[1153] In ihr werden scheinbar prinzipiell die Welt und Hispanien abwechselnd thematisiert. Sie beginnt mit einer geographischen Beschreibung der Welt und fährt fort mit einer geographischen Beschreibung Hispaniens. Anschließend widmet sie sich den Wundern der Welt, um daraufhin die Besonderheiten Hispaniens aufzulisten. Dem folgt eine Darstellung der Weltgeschichte, basierend auf der Sechs-Weltalter-Lehre, sowie Wissen über das Ende, die Erlösung der Welt. Es fehlt Wissen über die Erlösung Hispaniens. Hier unterbricht die *Chronica Albeldensis* den steten Wechsel zwischen dem Blick auf die Welt und dem Blick auf die Iberische Halbinsel. Dies ist die erste „Lücke" im von ihr vermittelten Wissen.[1154] Wie sich bereits herausstellte, wird diese vermeintliche Lücke von der *Prophetischen Chronik* geschlossen. Die *Chronica Albeldensis* fährt fort mit einer Beschreibung der Geographie des Mittelmeeres – also gewissermaßen mit einer Geographie des *orbis Romanus*. Anschließend listet sie die hispanischen Bischöfe auf. Die Taten der römischen Herrscher werden im Anschluss daran behandelt, schließlich verschiebt sich der Fokus allerdings auf die Könige der Iberischen Halbinsel bis 883. Der

---

1151 Vgl. Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 109 f.
1152 Vgl. ebd., S. 109, 115.
1153 Vgl. Furtado, The *Chronica Prophetica* (wie Anm. 577), S. 78.
1154 Zwar wird in einer Handschrift auf die Erlösung Hispaniens verwiesen, doch ist eine klare Aussage diesbezüglich erst in *ChrProph* zu finden. Vgl. *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 34 *A Vat Moiss*, S. 460.

letzte Punkt schließt die umayyadische Invasion, die als Strafe für die Sünden der (West-)Goten aufgefasst wird, und eine Sarazenengenealogie mit ein.[1155]

Bis auf die Frage nach der Erlösung der Iberischen Halbinsel erzählt die *Chronica Albeldensis* die Geschichte der Welt – oder des römischen Erdkreises – und die Geschichte Hispaniens permanent im Wechsel. Auf diese Weise bettet sie die iberische Geschichte in die römisch-christliche Heilsgeschichte ein. Nach ungefähr einem Drittel der Chronik wird keinerlei Wissen mehr über die römische Geschichte vermittelt. Sie berichtet nunmehr ausschließlich über die Geschichte Hispaniens. Der universalgeschichtliche Fokus wird in dieser Chronik verschoben. Man bekommt den Eindruck, die Geschichte Roms ist in der *Chronica Albeldensis* der Prolog für die iberische Geschichte. Gemessen an der oben aufgezählten Reihenfolge der in der Chronik behandelten Themen lässt sich folgender Geschichtsablauf ableiten: Schöpfung und biblische Geschichte, römische Geschichte, hispanische Geschichte. Letztere wird noch differenziert. Die asturischen Könige werden als *Gotorum reges* [*Ovetensii*] verstanden.[1156] Der Übergang des heilsgeschichtlichen Fokus von Rom auf die Westgoten wird weitergetragen von den Westgoten auf die asturischen Herrscher. Die *translatio* von den (West-)Goten auf die Asturier wird nicht nur durch die inhaltliche Behandlung der entsprechenden Herrschergestalten deutlich, sondern auch durch viel später entstandene Illustrationen, die beweisen, dass dieses Denken noch im zwölften Jahrhundert, als die Chronik noch kopiert wurde, vorherrschte.[1157] Die Herrscherdarstellungen des ersten Westgotenkönigs Athanagild und des ersten der asturischen Herrscher, Pelayo, sind in einer Handschrift aus dem ‚Corpus Pelagianum' nahezu identisch. Beide werden in einer Kapitale des Buchstaben P für das Wort *primum* als gekrönte Personen im purpurnen Gewand dargestellt. Sie sind somit beide Herrschergestalten, die für einen Anfang stehen. Pelayo wird dabei noch als auf das Kreuz deutender König dargestellt, der vom Stamm des P aus von Sarazenen – zu erkennen am Rundschild, mit dem die Gegner der Christen respektive die Heiden immer dargestellt werden[1158] – angegriffen wird. Hier scheint sich bildlich die Covadonga-Geschichte widerzuspiegeln, in der es Pelayo gelingt, mittels Gottvertrauen die Sarazenen zu besiegen.

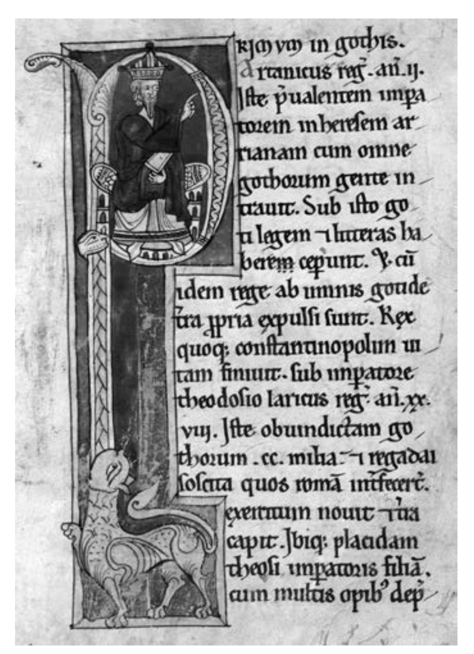
1155 Vgl. ebd., Kap. XVII, Abs. 3a, S. 477 und Abs. 3c–19, S. 478 f., ferner Kap. XVIII, Abs. 1–6, S. 479 f.

1156 Vgl. ebd., Kap. XV, 463, und die Edition von Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), Kap. XV, S. 173.

1157 Vgl. Furtado, Reassessing Spanish Chronicle Writing (wie Anm. 114), S. 186, 188.

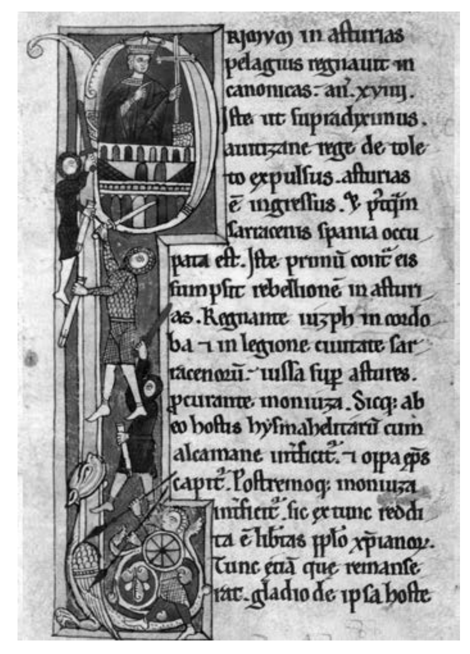
1158 Vgl. R. Abels, Cultural Representations of Warfare in the High Middle Ages: The Morgan Picture Bible, in: S. John / N. Morton (Hrsg.), Crusading and Warfare in the Middle Ages. Realities and Representations, Essays in Honour of John France (Crusades, Subsidia 7), New York 2016, S. 13–35, hier S. 18.

Abbildung 4: Athanagild als erster König der Goten. Matr. BN 2805, fol 18r



http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046647&page=41 (Stand: 04.09.2019)

Abbildung 5: Pelayo als erster König der Asturier. Matr. BN 2805, fol. 23r



http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046647&page=51 (Stand: 04.09.2019)

Somit ließe sich die obige historische Kette noch detaillierter formulieren: Schöpfung und biblische Geschichte, römische Geschichte, (west-)gotische Geschichte, asturische Geschichte. Das religiöse und kulturelle Selbst und insbesondere das asturische Königshaus werden hier in den Fokus der Heilsgeschichte gerückt. Vermittelt ein Chronist ein solches Geschichtsmodell mit eben diesen Protagonisten und den ihnen zugetragenen Rollen, schafft er die besten Voraussetzungen, um einen asturischen König wie Alfons III. in die Rolle einer Erlösergestalt zu bringen. Das ist historiographische Herrscherlegitimation auf heilsgeschichtlichem Niveau, bei der man sich, wie die vorangegangenen Untersuchungen belegen, intensiv der Bibelexegese, insbesondere der Bibeltypologie, bediente. Die Aussage der *Chronica Albeldensis* ist: Das neue Volk Gottes, die neue Speerspitze, das neue Haupt der Christenheit ist das Asturische Königreich.[1159]

Für die Gesamtaussage der Asturischen Chroniken muss auch die *Prophetische Chronik* herangezogen werden. Hierfür muss allerdings eine kurze überlieferungs-geschichtliche Betrachtung vorangestellt werden. Die grundsätzlichen Verbindungen zwischen ihr und der *Chronica Albeldensis* sind bereits er-

[1159] Vgl. Chydenius, Medieval Institutions and the Old Testament (wie Anm. 37), S. 12. Ferner ebd., S. 67.

forscht[1160] und sollen hier nur um wenige Gedanken ergänzt werden. In allen Manuskripten, in denen die *Prophetische Chronik* auftaucht, schließt sie sich an die hispanische Geschichte der *Chronica Albeldensis* an, mit Ausnahme des ‚Codex de Roda', in dem diese Ordnung nicht eingehalten wird.[1161] Für sämtliche sonstige Kompilatoren gilt daher, dass sie einen Zusammenhang dieser Werke sahen. Besonders deutlich wird dies in zwei Handschriften aus dem ‚Corpus Pelagianum' aus dem zwölften Jahrhundert, in dem der Beginn der *Prophetischen Chronik* einzig durch eine rote Q-Kapitale gekennzeichnet ist. Dadurch wirkt es, als sei sie nur ein Kapitel der *Chronica Albeldensis*. In den beiden Handschriften aus dem ‚Corpus Pelagianum' beginnt die *Prophetische Chronik* mit: *Quod aute*[*m*] *Sarraceni t*[*e*]*r*[*r*]*a*[*m*] *Gotorum er*[*a*]*nt possessuri* […].[1162] Auf diese Weise werden in diesen beiden Manuskripten das inhaltlich gegebene Ezechiel-Zitat der *Prophetischen Chronik* und gewissermaßen kodikologisch die *Prophetische Chronik* selbst als Begründung für den Fall des Westgotenreiches herangezogen. Allerdings wird, mit Blick auf die Entstehungszeit dieser Manuskripte im Verhältnis zu ihrem Inhalt, in diesen beiden Fällen nicht zwingend ein Ende der Fremdherrschaft abgeleitet. Die *Prophetische Chronik* dient in diesen Handschriften also der Schaffung einer rückblickenden Kausalität, nicht vorhersagender Prophetie. Dennoch ist bemerkenswert, dass die 170 Jahre Fremdherrschaft auch in diesen späteren Codices angegeben werden, obwohl sie längst vorüber waren, als der Text kopiert wurde.[1163] Im ‚Codex Emilianensis' stellt es sich ebenso dar: Eine rote Q-Kapitale leitet die *Prophetische Chronik* mit demselben Satz ein. Der Beginn des vermeintlichen Bibelzitates von Ezechiel 38 wird mit einem roten T von *Tu fili* [*h*]*ominis pone faciam tuam contra Ismael* […] gekennzeichnet. Im ‚Codex de Roda' beginnt die *Prophetische Chronik* separat. Vermutlich war eine ausgestaltete Kapitale vorgesehen, die allerdings nie illustriert worden ist.

Abbildung 6: Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. BN 1358, fol. 27r

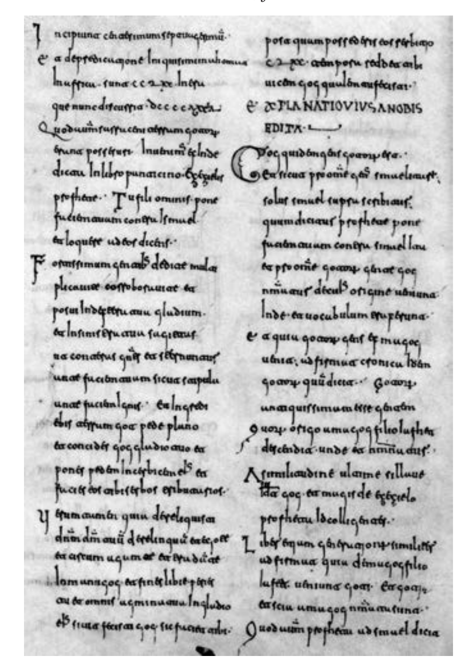
http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000039132&page=34 (Stand: 04.09.2019)

[1160] Siehe hierzu die Verweise am Beginn des Kapitels sowie die Ausführungen dazu im Kapitel über *ChrProph*.
[1161] S. o., S. 131.
[1162] Matr. BN 1358, fol. 27r. Inhaltlich weicht der Text in Matr. BN 2805 nicht ab, nur die Abbreviaturen variieren mitunter.
[1163] Siehe Matr. BN 1358, fol. 27v; Matr. BN 2805, fol. 36r.

Abbildung 7: Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. BN 2805, fol. 34v

http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046647&page=74 (Stand: 04.09.2019)

Abbildung 8: Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. RAH Emilianense 39, fol. 257v

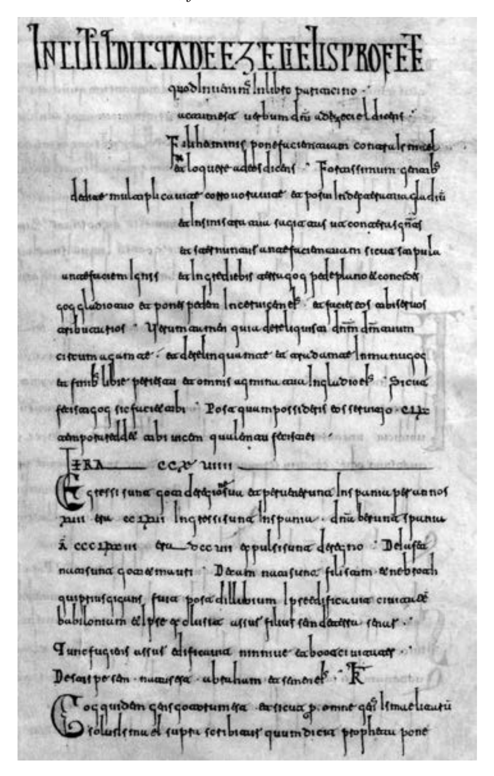


http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000038&interno=S&presentacion=pagina&posicion=198&registrardownload=0 (Stand: 04.09.2019)

Für spätere Kompilatoren erfüllt die *Prophetische Chronik* somit zumeist den Zweck, die *Chronica Albeldensis* abzuschließen. Die *Prophetische Chronik* nun als einen Teil, ein Kapitel der *Chronica Albeldensis* zu verstehen, könnte trotz der handschriftlichen Situationen ein vorschneller Entschluss sein. Denn betrachtet man Sprache und Inhalt, losgelöst von der Erscheinung in den Manuskripten, bleibt festzuhalten, dass die *Prophetische Chronik* einen völlig anderen Stil als die *Chronica Albeldensis* hat. Sie bedient sich eines ganz andersartigen Ausdrucks und rekurriert bedeutend intensiver auf die Bibel als alle Passagen der *Chronica Albeldensis*. Vor allem ihre konkrete Argumentationsweise mit den zitierten Bibelstellen ist etwas, das der *Chronica Albeldensis* abgeht. Auch die schiere Tatsache, dass sie neben historiographischen auch (quasi)hagiographische[1164] Elemente beinhaltet und mittels der in ihr formulierten Prophetie auch in die Zukunft zu blicken beansprucht, unterscheidet sie essenziell von der *Chronica Albeldensis*, die lediglich das künftige Ende der Welt kurz anreißt und damit schlicht die übliche zeitgenössische Vorstellungswelt widerspiegelt. Diese tiefgreifenden stilistischen Unterschiede verraten die grundsätzliche Eigenständigkeit der *Prophetischen Chronik* hinsichtlich ideeller Belange. Dies wiederum

[1164] Gemeint ist die in ihr zu findende Mohammed-Vita. Siehe *ChrProph*, Abs. 4, S. 5 f.

Abbildung 9: Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. RAH cod. 78, fol. 186r



http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000124&texto_busqueda=&interno=S&presentacion=pagina&posicion=373&registrardownload=0 (Stand: 04.09.2019)

bedeutet nicht, dass sie nicht dennoch mit den anderen Asturischen Chroniken interagieren könne.[1165] Sie ist stets im Umfeld der anderen beiden Chroniken zu finden. Doch vor allem ist es ihr Inhalt, der hier besonderes Augenmerk verdient. Sie füllt die oben erwähnte „Lücke“ in der *Chronica Albeldensis* und liefert Aussagen über die Erlösung Hispaniens. Letztlich wird dies auch der Grund sein, dass die Kompilatoren die beiden Texte zusammenfügten.

Letzte Zweifel werden dennoch bestehen bleiben und die grundsätzliche Zugehörigkeit der *Prophetischen Chronik* zur *Chronica Albeldensis* kann nicht mit Gewissheit ausgeschlossen werden. Dahingehend kann noch der Gedanke formuliert werden, dass, wenn die *Chronica Albedensis* ohnehin aus zahlreichen mehr oder weniger unzusammenhängenden Texten besteht, auch die *Prophetische Chronik* nur einer unter vielen Teilen sein könnte. Dieser Fall schließt also eine grundsätzliche Eigenständigkeit und spätere Zusammenfügung der *Prophetischen Chronik* mit anderen Texten des Textkorpus, der *Chronica Albeldensis* genannt wird, nicht aus. Die Frage nach dem Verhältnis von *Prophetischer Chronik* zur *Chronica Albeldensis* ist womöglich weniger eine Frage nach dem Wesen Ersterer, sondern Letzterer.

Mit ihrem an die iberische Situation angepassten Ezechiel-Zitat formuliert die *Prophetische Chronik* eine Voraussage für die künftige Rückeroberung

---

1165 Eine spekulative Annahme findet sich bei Collins, Caliphs and Kings (wie Anm. 440), S. 54 f.: „We face the prospect of having to argue that, coincidentally, two seperate chroniclers were at work in 883, one in the Asturias and the other in al-Andalus, both of whom ended their work in that year. The text of the southern author then migrated rapidly northwards into the hands of the northern author, who incorporated it wholesale into his own compilation, despite the fact that the prophecy of the imminent collapse of Arab rule in al-Andalus had already proved false. It is probably simpler to assume that a single complier was working in 883 in the Asturias, most likely in Oviedo, and put together the various items at his disposal, including materials of southern origin, and that it was he too who devised the prophecy of Ishmaelite doom.“

Hispaniens unter eine christliche Herrschaft, die wiederum unter der Führung des Asturischen Königreiches stehe. Dadurch, dass die Rollenverteilung verändert wurde und das Volk Gog als das Volk der Goten interpretiert wird, ist es dem Autor möglich, seine Aussage auf die Bibel zu stützen, die als Referenz, als Untermauerung des Geschriebenen dient. Zugleich entwirft die *Prophetische Chronik* durch die Sarazenengenealogie und die Mohammed-Vita eine Darstellung des kulturell und religiös „Anderen", die letztlich auch zum Ziel hat, das Asturische Königshaus in eine Erlöserrolle zu stellen. Denn dieses Königshaus, insbesondere Alfons III., seien diejenigen, die den Ismaeliten, die wie in Ezechiel beschrieben das Gelobte Land besetzten, Einhalt gebieten können. Die Goten seien wegen ihrer Sünden in diese Situation geraten. Die Ismaeliten seien die Strafe Gottes für die Sünden der Goten gewesen. Doch laut der *Prophetischen Chronik* ist die Strafe abgebüßt und die Erlösung naht, denn so vermittle es die Prophezeiung des Ezechiel im Alten Testament. Ergo werden sowohl der Verlust als auch die Rückgewinnung dieses Gelobten Landes, d. h. Hispaniens, bibeltypologisch begründet. Letztlich werden auch in dieser Chronik die asturischen Könige als Nachfolger der Westgotenkönige dargestellt. Gemäß auch den Umständen ihrer Entstehung verkörpert die *Prophetische Chronik* im Grunde Ermutigung.[1166]

Die *Chronik Alfons' III.* schließlich befasst sich mit zwei *translationes* – der von Rom auf die Westgoten und der von den Westgoten auf das Asturische Königreich.[1167] Die erste ist die Geschichte von Ardabast und seinen Nachfolgern. Durch sie wird einerseits eine Genealogie vermittelt, die aussagt, das Böse, das Sündhafte kam aus Byzanz, und andererseits, dass die Verschiebung des heilsgeschichtlichen Fokus von Rom (also Byzanz) auf die Iberische Halbinsel auch genealogisch nachvollzogen werden kann. Die Genealogie hin zu Ardabast unterstützt die Aussage, dass die iberischen Christen, insbesondere die Asturier, nun die Hauptrolle in der Heilsgeschichte spielen.

Die zweite *translatio* der *Chronik Alfons' III.* ist die von den Westgoten auf das Asturische Königreich. Ein besonderer Teil dieser zweiten *translatio* ist die Covadonga-Legende. Sie ist die beginnende Erfüllung dessen, was die *Prophetische Chronik* angekündigt hatte.[1168] Sehr wahrscheinlich sind es die Umstände seiner Herrschaft, die Alfons III. dazu bewegten, die Niederschrift einer Chronik zu veranlassen, die 190 Jahre nach dem Covadonga-Ereignis eine intensiv und breit ausgestaltete Version dieser Legende hervorbrachte. Die dem Ereignis am nächsten liegenden Chroniken referieren nicht darauf – oder nur auf eine Weise, die nichts Anderes als Spekulation möglich macht. Selbst die *Chronica Albeldensis* bietet nur wenige Elemente der später ausgestalteten Covadonga-Legende. In der *Chronik Alfons' III.* ist sie zu verstehen als Reak-

---

[1166] Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 590.
[1167] Vgl. Furtado, Reassessing Spanish Chronicle Writing (wie Anm. 114), S. 182.
[1168] Vgl. Barbero / Vigil, La formación del feudalismo (wie Anm. 886), S. 268–270, 276.

tualisierung des Paktes zwischen Gott und dem auserwählten Volk. Diese Reaktualisierung wird insbesondere mittels der in Erinnerung gerufenen biblischen Episoden dargestellt.[1169] Asturien wird dadurch das neue Israel, Pelayo – unter anderem – ein neuer Moses und schließlich wird Alfons III. Teil dieses göttlichen Plans, denn am Anfang der Herrschaft seines Hauses steht Pelayo.[1170] Die Covadonga-Legende ist denn auch in der *Chronik Alfons' III.* so detailliert und umfangreich wie in keiner anderen auf sie rekurrierenden Chronik dargestellt. Gerade die Tatsache, dass sie am Beginn der Herrschaft der Dynastie Alfons' III. steht, könnte den Grund dafür liefern. Die besondere legitimatorische Tragweite der *Chronik Alfons' III.* macht die Ausgestaltung der Covadonga-Legende nachvollziehbar. Vergleicht man die Erwähnung der Ereignisse von Covadonga mit anderen Chroniken, so stellt man schnell fest, welchen besonderen Stellenwert dieser Gründungsmythos zur Zeit Alfons' III. – insbesondere gegen Ende seiner Herrschaft – eingenommen haben muss. Die folgende Tabelle macht dies deutlich.

[1169] Vgl. Las Heras, Temas y expresiones (wie Anm. 803), S. 593. Siehe auch diesbezüglich die Interpretation der asturischen Könige als in „heiliger Mission" befindlich bei Sirantoine, Le discours monarchique (wie Anm. 1147), S. 807–810. Zur Darstellung der iberischen Christen als auserwähltes Volk siehe ebd., S. 812–815.

[1170] Vgl. Schulze Roberg, Mitificación bíblica (wie Anm. 803), S. 50.

Tabelle 1: Elemente in den Erwähnungen der Pelagianischen Revolte und der Covadonga-Legende (Chr754 bis ChrAlfIII)

Chronik / Element	Chr 754	ChrAlb E marg. A	ChrAlb R	ChrAlb	Chr AlfIII Rot.	Chr AlfIII Ov.
zeitl. Einordnung	734–737			vor 737 († Pelayo)	um 718	um 718
Revolte	(•)			•	•	•
Anlass für Revolte					•	
Gebirge / abgelegenes Terrain	•	•	•		•	•
Pelayo		•	•	•	•	•
Pelayo als Fürst					•	•
Pelayo als Kg.		•	•	•		
Oppa				•	•	•
Oppa als Verräter / Sohn Witizas					•	•
Gottvertrauen	(•)				•	•
Dialog					•	•
Ex 3,4 (Gott – Moses-Dialog)					•	
Höhle		•	•		•	•
„Cova Dominica"					•	
„Cova Sanctae Maria"						•
Schlachtverlauf					•	•
Felssturz				•	•	•
Göttl. Gericht / Rache	•			•	•	•
Ex 13 f. (Rotes Meer)					•	•
Jdt / Mak / Ps.					•	•
christl. Volk / Kirche befreit				•	•	•
Reich der Goten erneuern					(•)	•

Vor allem ist festzustellen, dass die Ereignisse von Covadonga in den Chroniken vor der *Chronik Alfons' III.* lediglich erwähnt, nicht aber narrativ ausgestaltet werden. Bis auf das Element des Gottesgerichts ist in den früheren Chroniken auch keine Referenz auf biblische Themen zu finden. Konkrete Verweise auf biblische Passagen sowie unzweifelhaft bibeltypologische Darstellungsweisen tauchen erst in der *Chronik Alfons' III.* auf. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Pelayo in der *Chronik Alfons' III.* nicht als König betitelt wird, was in der *Chronica Albeldensis* allerdings der Fall ist. Eine Ursache dafür könnte in der im vorangegangenen Kapitel erwähnten Typologie zum Buch der Richter bestehen.[1171]

Auch die *Chronik Alfons' III.* stellt den Fall des Westgotenreiches wie auch die beginnende Reetablierung der iberischen Christen vor Gott mittels alttestamentlicher Moralstrukturen und bibeltypologischer Bilder dar – eine Taktik, die somit allen drei Asturischen Chroniken gemein ist. Die *Chronik Alfons' III.* wird noch detaillierter, indem sie den Untergang des Westgotenreiches durch innere Streitigkeiten begünstigt sieht und bei den moralischen Verfehlungen konkret wird.[1172] Zudem kündigt sie nicht nur, wie die *Prophetische Chronik*, Buße und Gnade an, sondern liefert auch ein Narrativ von Buße und der beginnenden Gnade Gottes, indem sie Pelayo realisieren lässt, dass Gott zwar die Westgoten gestraft, sich aber nie von ihnen abgewandt habe, solange sie trotz aller Umstände auf ihn vertrauten. Dieses Gottvertrauen sei dann auch die Grundlage für den Sieg Pelayos in der Schlacht von Covadonga gewesen, die den Beginn der Gnade Gottes markiert.

Besonders bei der *Prophetischen Chronik* und der *Chronik Alfons' III.* wird also ein Erlösungsgedanke zum Ausdruck gebracht. Darin ist durchaus ein grundsätzliches Interesse der iberischen Historiographie jener Zeit an Eschatologie zu erkennen,[1173] wobei insbesondere die *Prophetische Chronik* hierfür ein Paradebeispiel ist.

[1171] S. o., S. 223. Ein knapper Abriss der historiographischen Erwähnungen dieser Rebellion findet sich bei Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 51 f.

[1172] Wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt werden konnte, sprechen *ChrAlb* und *ChrProph* lediglich von den „Sünden der Westgoten", während in der *ChrAlfIII* beispielsweise von Polygamie der geistlichen Eliten und schweren Verfehlungen der Könige Erwig und Witiza die Rede ist. Siehe grundsätzlich zu diesem Thema A. García Sanjuán, Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales, in: Miscelánea de estudios árabes y hebráicos. Sección Arabe-Islam 53 (2004), S. 101–127, hier S. 103–111.

[1173] Vgl. Henriet, L'espace et le temps (wie Anm. 583), S. 91.

Zusammengefasst lässt sich folgende knappe Auflistung erstellen:[1174]

Chronica Albeldensis:

– verbindet die regionale Geschichte der Iberischen Halbinsel mit der christlichen Universal- bzw. Heilsgeschichte
– stellt die asturischen Könige als legitime Nachfolger der Westgoten und diese als legitime Nachfolger des Römischen Reiches dar
– stellt die Sarazenen als Strafe Gottes dar

Prophetische Chronik:

– sagt voraus, die gesamte Iberische Halbinsel werde von Alfons III. beherrscht. Referenz hierfür: Ezechiel
– schließt eine Lücke der *Chronica Albeldensis*
– die kulturell-religiös „Anderen“ seien eine Strafe Gottes

Chronik Alfons' III.:

– liefert genealogische Erklärung für die Westgoten als Nachfolger des Römischen Reiches, somit unterstreicht sie die Aussage der *Chronica Albeldensis*
– Uneinigkeiten im Westgotenreich begünstigten den Sieg der Sarazenen
– Pelayo und Covadonga als Legitimation der Dynastie Alfons' III.
– Pelayo als zweiter Moses, daher Alfons III. ebenfalls als Antitypus des Moses

Die historischen Umstände des Asturischen Königreiches während der Wende zum zehnten Jahrhundert schürten die Hoffnung, dass eine vormalige christliche Herrschaft über die Iberische Halbinsel wiederhergestellt und ergo die Fremdherrschaft durch die Araber beendet werden könne. Daher schauten die Chronisten dieser Epoche zurück, um eine Kausalität herzustellen, wie es möglich sein konnte, dass die christlichen Westgoten die Herrschaft über Hispanien verloren. Die Bibel bot ihnen hierfür eine Referenz in moralischer Hinsicht, hinsichtlich der Struktur der Universal- und Heilsgeschichte und hinsichtlich typologischer Interpretationen von sowohl bestimmten Situationen als auch des kul-

---

[1174] Eine vergleichbare Kurzbeschreibung der Inhalte der jeweiligen Chroniken bietet auch Sirantoine, Le discours monarchique (wie Anm. 1147), S. 796 f. Dass eine solche Gegenüberstellung auch alternative Konklusionen hervorrufen kann, zeigt Rivero, Compendio de historia (wie Anm. 923), S. 72 f., der ebd., S. 73, zu dem Schluss kommt: „Teniendo en cuenta que estas crónicas están elaboradas por clérigos establecidos en el reino arturleonés [sic], se deduce la pretensión que tenián de crear una Iglesia fuerte unida al poder político, como en época anterior lo estuvo con los Concilios de Toledo.“

turell-religiös „Anderen“, den es zu identifizieren galt. Bestimmte Episoden der iberischen Geschichte wurden als die Erfüllung biblischer Vorankündigungen verstanden. Daraus resultierte auch die Identifikation der Asturier als neues Rom und als neues auserwähltes Volk.

Die Gesamtaussage der Interaktion der Asturischen Chroniken ist daher diese: Das Asturische Reich nimmt die heilsgeschichtliche Rolle Israels ein. Es sei ein neues Israel. Das Ende von Gottes Strafe für die iberischen Christen ist nah, wie die biblischen Geschichten von Sünde, Strafe, Buße und Gnade nachvollziehen lassen. Eben diese Geschichten schlagen sich auch in der Historie Hispaniens nieder. Alfons III. und seine Dynastie sind die Erlöser, die mit dem nahen Ende der Strafsituation einhergehen. Jede der Chroniken bietet auf ihre Weise eine Herrscherlegitimation der Dynastie Alfons’ III.[1175] Alle drei lassen sich hinsichtlich der herrschaftslegitimatorischen Aussagen aber auch verknüpfen. Sie haben den Anspruch, die Kontinuität der Geschichte zu zeigen und die Herrschaft der asturischen Monarchie zu legitimieren.[1176] Alle zeitgenössischen Aspekte der Herrschaft Alfons’ III. werden im Rahmen der Geschichte der drei Asturischen Chroniken abgedeckt: Bedrohung von außen, Wiederherstellung einer früheren Ordnung, innere Rivalitäten und schließlich auf einem Bund mit Gott und auf Militärerfolgen basierende Herrscherlegitimation. Völlig korrekt, nur ohne eine detaillierte und analytische Gegenüberstellung der Asturischen Chroniken mit der Bibel, fasste daher Vázquez de Parga zusammen: „Asì el reino asturiano nacía bajo la protección del Señor, como un nuevo Israel, y con ello recibía la mejor garantía de legidimidad. El reino de los godos había perecido por sus pecados, el nuevo reino de los astures nacía para restaurar en España la iglesia cristiana.“[1177]

[1175] Vgl. Sirantoine, Le discours monarchique (wie Anm. 1147), S. 815–818. Vgl. Aguirre Cano, La construcción de la realeza astur (wie Anm. 577), S. 281–283.
[1176] Vgl. Orcástegui / Sarasa, La historia en la Edad Media (wie Anm. 107), S. 128.
[1177] Vázquez de Parga, La Biblia en el Reino astur-leones (wie Anm. 18), S. 280.

8. Chronik des Sampiro

Einleitung, Quellenkritik und Autor

Mit der *Chronik des Sampiro* macht die vorliegende Betrachtung einen Sprung von über einhundert Jahren.[1178] Sie ist die einzige christlich-iberische Chronik außerhalb der fränkischen Einflusssphäre, die uns aus dem elften Jahrhundert, in dessen Frühphase sie wohl verfasst worden ist, überliefert wurde.[1179] Darüber hinaus ist es die einzige historiographische Quelle, welche die Geschichte des Königreiches Asturien-León im späten neunten und zehnten Jahrhundert, genauer die Zeit zwischen 866 und 1000, behandelt.[1180] Trotz der großen Lücke von über einhundert Jahren zwischen dieser Chronik und der *Chronik Alfons' III.*, kann nicht gesagt werden, dass es keinen Zusammenhang zwischen der *Chronik des Sampiro* und den Asturischen Chroniken gebe. Zum einen knüpft die *Chronik des Sampiro* thematisch direkt an die *Chronik Alfons' III.* an und ist somit eine Fortschreibung Letzterer. Sie folgt der Chronologie der nordiberischen Könige seit Alfons III., wobei sie die Geschichte auch stets an die des Königshauses angeknüpft wiedergibt.[1181] Zum anderen greift sie auch auf Wissen zurück, welches sich bereits in der *Chronik von Albelda* findet.[1182] Der Verdacht eines noch früher im elften Jahrhundert entstandenen Werkes, welches die heute überlieferten For-

---

[1178] Vgl. J. E. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León. Edición, Introducción y Notas (Biblioteca Universitaria Everest), León 1985, S. 84. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 159. Ferner Bonch Reeves, Visions of Unity (wie Anm. 9), S. 193.

[1179] Vgl. B. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía española, Bd. I, Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo (…–1543), Madrid 1947, S. 111. Siehe auch J. Pérez de Urbel, Pelayo de Oviedo y Sampiro de Astorga, in: Hispania 11 (1951), S. 387–412, hier S. 387, der auch noch eine Abfassung gegen Ende des zehnten Jahrhunderts als möglich erachtet. Ebenso Ders., Sampiro. Su crónica y la monarquia Leonesa en el siglo X (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Medievales, Estudios 26), Madrid 1952, S. 129. Siehe auch A. Isla, Poder regio y memoria escrita. Las crónicas regias altomedievales, in: E. López Ojeda (Hrsg.), La memoria del poder, el poder de la memoria. XXVII semana de estudios medievales, Nájera, del 25 al 29 julio de 2016 (Actas del Insituto de Estudios Riojanos), Logroño 2017, S. 45–67, hier S. 53, der die Chronik in die 1020er-Jahre datiert.

[1180] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 253. Ebenfalls Rivero, Compendio de historia (wie Anm. 923), S. 103. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 160, ebenso Bonch Reeves, Visions of Unity (wie Anm. 9), S. 195.

[1181] Vgl. ebd., S. 202. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 159. Ferner Barrau-Dihigo, Historia política (wie Anm. 440), S. 29.

[1182] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 258 f. Ferner Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 85. Vgl. A. Isla Frez, La monarquía leonesa según Sampiro, in: M. I. Loring García (Hrsg.), Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Profesor Abilio Barbero de

men der Chronik beeinflusst haben könnte, besteht bis heute, ist aber nur schwer verifizierbar.[1183]

Die Überlieferungsgeschichte der *Chronik des Sampiro* ist relativ kompliziert. Zwei Redaktionen sind die bedeutsamsten: eine, die sich im ‚Corpus Pelagianum', einer Schriftensammlung des Pelayo, Bischof von Oviedo in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, befindet – diese wird als Pelagianische Redaktion bezeichnet – und eine, die in die *Historia Silense*, eine historiographische Schrift ebenfalls aus dem zwölften Jahrhundert, deren älteste Handschrift jedoch aus dem 15. Jahrhundert stammt, interpoliert ist.[1184] Das bedeutet, dass die überlieferten Handschriften sowie die überlieferten Redaktionen circa einhundert Jahre jünger (im Falle der handschriftlichen Überlieferung der *Historia Silense* sogar noch jünger) sind als ihr Inhalt. Die Variation des Urtextes ist daher sehr wahrscheinlich. Bereits Sánchez Alonso war sich dessen bewusst und deutete an, dass der originale Inhalt nicht zu rekonstruieren sei.[1185] Die zeitgenössischen Umstände der überlieferten Redaktionen und Manuskripte ist freilich auch nicht identisch mit dem des Sampiro. Pérez de Urbel meinte zwar, in der Interpolation in der *Historia Silense* sei die unveränderte Form der *Chronik des Sampiro* zu sehen, doch spätestens seit Bronischs Monographie wird diesbezüglich Skepsis formuliert.[1186] Durch Bischof Pelayo von Oviedo wissen wir, dass Sampiro von

---

Aguilera, Madrid 1997, S. 33–57, hier S. 34, 39. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 159 f.

[1183] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 260 f. Siehe auch A. P. Bronisch, La (sacralización de la) guerra en las fuentes de los siglos X y XI y el concepto de guerra santa, in: C. de Ayala Martínez / P. Henreit / J. S. Palacios (Hrsg.), Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimimación (siglos X–XIV) (Colección de la casa de Velázquez 154), Madrid 2016, S. 7–29, hier S. 16.

[1184] Vgl. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 111. Desgleichen Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 130. Siehe auch Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 87 f. Vgl. Isla Frez, La monarquía leonesa (wie Anm. 1182), S. 34. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 160. Des weiteren Christys, Crossing the Frontier (wie Anm. 1134), S. 44. Ferner A. Isla Frez, Una historia Leonesa, su perfil y sus costuras, in: Edad Media. Revista de Historia 12 (2011), S. 143–157, hier S. 144. Siehe auch Linehan, History and the Historians (wie Anm. 104), S. 125. Siehe auch E. Jerez, Arte compilatoria pelagiana: la formación del *Liber cronicorum*, in: A. Arizaleta (Hrsg.), Poétique et chronique. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (péninsule Ibérique et France) (Méridiennes), Toulouse 2008, S. 47–87, hier S. 81. Zum Verhältnis der verschiedenen Manuskripte des ‚Corpus Pelagianum' siehe ebd., S. 66–87, sowie Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 136–202, insbesondere S. 165–202. Zur Datierung der *Historia Silense* s. u., S. 316 f.

[1185] Vgl. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 111.

[1186] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 202–207. Ferner Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 34–37. Siehe

Astorga der Autor der Chronik ist.[1187] Eine dritte Redaktion der Chronik findet sich interpoliert in der *Chronica Naierensis*, doch ist diese wohl „lediglich eine Kompilation der beiden Versionen“,[1188] die zuvor genannt wurden. Umfangreiche Handschriftenanalysen der beiden hier untersuchten Redaktionen sind bereits von Pérez de Urbel und Fernández Vallina vorgenommen worden.[1189]

In der vorliegenden Untersuchung wird grundsätzlich die Edition von Pérez de Urbel genutzt, aufgrund ihrer praktischen, synoptischen Gegenüberstellung der Pelagianischen Redaktion und der Redaktion aus der *Historia Silense*.[1190] Sofern eine andere Edition herangezogen wird, wird dies entsprechend gekennzeichnet. Abweichende Inhalte zwischen den Redaktionen werden stets an der jeweiligen Stelle thematisiert. Allerdings herrscht hinsichtlich der biblischen Formulierungen weitestgehend Einigkeit zwischen beiden Redaktionen. Unterschiede bestehen eher bei politischen Themen.[1191]

Während den bisher untersuchten Chroniken kein Autor eindeutig zugeordnet werden kann, steht in diesem Fall fest, dass es sich bei dem Autor um einen Notar am königlichen Hof – sowohl unter Alfons V. und Bermudo III. als auch unter Ferdinand von Kastilien und somit unter zwei verschiedenen Dynastien – und den Bischof von Astorga, Sampiro, handelt.[1192] Somit kann die Autor-

---

auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 160, insbesondere Anm. 573.

1187 Vgl. ebd., S. 160. Siehe auch X. Bonch-Bruevich, Ideologies of the Spanish Reconquest and Isidore’s Political Thought, in: Mediterranean Studies 17 (2008), S. 27–45, hier S. 37.

1188 Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 160.

1189 Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 165–196, 202–223, 233–241. Ferner E. Fernández Vallina, Sampiro y el llamado Silense. De los manuscritos y sus variantes, in: Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea 29, 88 (1978), S. 51–60.

1190 Vgl. *Chronik des Sampiro*, in: Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179) (im Folgenden *ChrSamp-Pel* für die Pelagianische Redaktion und *ChrSamp-Sil* für die Redaktion Silense), S. 275–434.

1191 Siehe beispielsweise Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 263.

1192 Vgl. ebd., S. 55–72, 79–83, 89–92, 95–98. Noch 1952 schien es eine bahnbrechende Erkenntnis zu sein, dass es sich bei Sampiro um den königlichen Notar und zugleich um den Bf. von Astorga handelt. Vgl. ebd., S. 130. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 159. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 83, stellt die These auf, dass es sich bei dem Namen „Sampiro“ um eine Variation des biblischen Namens „Petrus“, gepaart mit einer Attribuierung als Heiligen handelt. Eine etymologische Entwicklung von „Sanct Pirus“ zu „Sampiro“ sei demnach der Hintergrund des Namens, wobei „Ese Pirus puede ser filológicamente Pedro“. Außer dass es sich hierbei um einen biblischen Namen handeln könnte, geht Casariego nicht näher auf die Thematik ein und belässt es bei dieser Spekulation. Zu Sampiros Person und seinem Wirken als Bf. von Astorga siehe M. Durany Castrillo / M. C. Rodríguez González, El obispado de Astorga en el primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro, in: Semata. Ciencias Socials e Humanidades 15 (2004), S. 187–222, hier S. 219–222; ferner Dies., Puntualizaciones sobre la datación de algunos documentos

schaft hier erstmals einer Person eindeutig zugeordnet werden, was wiederum Rückschlüsse auf seinen Wissens- und Erfahrungshintergrund zulässt.

Wie oben kurz erwähnt, knüpft die Chronik direkt an die *Chronik Alfons' III.* an und rekurriert ebenso gelegentlich auf die *Chronik von Albelda*. Zusätzlich zu den Asturischen Chroniken kann davon ausgegangen werden, dass zeitgleich im Norden der Iberischen Halbinsel der Apokalypse-Kommentar des Beatus von Liébana und Orosius' ‚Sieben Bücher der Geschichte gegen die Heiden' bekannt waren. Daraus schlussfolgert Reilly: „In the first half of the 11th Century Bishop Sampiro of Astorga (1035–1041) put together a chronicle which brought these disparate materials down to his own times, and his work seems to have been fairly widely distributed. Otherwise the period is largely innocent of new intellectual contributions."[1193] Ferner kann auch dem ausgehenden zehnten Jahrhundert eine ausgeprägte eschatologische Vorstellungswelt attestiert werden, die ergo auch Sampiro kennengelernt haben dürfte.[1194] Eschatologische Vorstellungen im nordiberischen Raum wurden sehr wahrscheinlich auch durch die Erfahrung des Almansor, eines Quasialleinherrschers über das Kalifat von Córdoba, geschürt, der auf seinem Heereszug bis Santiago de Compostela vorgedrungen war. Zweifelsfrei hat dies Sampiro stark beeinflusst, der zur Flucht vor dem Kriegsgeschehen gezwungen war.[1195] Auf Almansor und seine militärischen Unternehmungen wird später noch eingegangen werden.

Zum Wissens- und Erfahrungshintergrund des Sampiro gehört zweifelsohne die Nähe zum asturisch-leonesischen Königshaus. Er war Notar unter Alfons V. und Bermudo III., den letzten Königen aus der Dynastie Alfons' III., aber auch am Hof von Ferdinand von Kastilien.[1196] Die Konflikte mit nicht christlichen Herrschern ebenso wie mit benachbarten Königshäusern registrierte er somit aus nächster Nähe – so beispielsweise die Auseinandersetzung der leonesischen Könige mit den kastilischen Grafen oder dem Königshaus Navarra.[1197] Auch der Tod König Alfons' V. durch einen muslimischen Pfeil bei Viseu im Juli 1028 hat sich gewiss auf Sampiros Wahrnehmung der religiös-kulturell „Anderen" nachhaltig ausgewirkt, sofern nicht die Erfahrung des Almansor dadurch nur gefestigt wurde.[1198]

---

de la catedral de Astorga del primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro, in: Estudios Humanísticos. Historia 3 (2004), S. 275–302, hier S. 280 f.

[1193] B. F. Reilly, The Contest of Christian and Muslim Spain. 1031–1157 (History of Spain), Cambridge / Oxford 1992, S. 62 f.

[1194] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 75. Siehe auch Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 79 f.

[1195] Vgl. ebd., S. 80. Siehe auch Valdeón Baruque, Cristianos, judíos y musulmanes (wie Anm. 929), S. 58. Ferner Bonch Reeves, Visions of Unity (wie Anm. 9), S. 215.

[1196] Vgl. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 82. Siehe auch Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 89, 95–98.

[1197] Vgl. ebd., S. 87 f.

[1198] Vgl. ebd.

Letztlich war Sampiro Bischof von Astorga.[1199] Eine entsprechende Ausbildung und Kenntnis der katholischen Theologie kann somit vorausgesetzt werden. Er hatte wohl ein besonderes Verständnis der Dreifaltigkeit und positionierte sich vehement gegen die Einheitsvorstellung Gottes, wie sie sich in Byzanz manifestierte.[1200] Er hatte offenbar Kenntnisse über Augustinus und die Kirchenväter generell.[1201] In seiner Chronik begegnet man Elementen der mozarabischen Liturgie sowie symbolhaften Formulierungen über die Apostel, wie sie seinerzeit in Hispanien üblich waren. Schließlich liefert auch die *Chronik des Sampiro* biblische Elemente, und zwar weit mehr als nur die von Casariego genannten Psalmen.[1202] Zusammenfassend lässt sich also über Sampiro sagen: „La existencia de Sampiro fue, pues, rica en experiencias y en honores."[1203]

In seiner Chronik handelt Sampiro die Königsherrschaft von Asturien-León über mehr als 130 Jahre hinweg ab und geht dabei auf Heereszüge gegen die Araber ebenso ein wie auf innere Konflikte, beispielsweise die Rebellion der Familienmitglieder Alfons' III. gegen diesen.[1204] Dabei fügt er gelegentlich biblische Elemente in das Narrativ ein. Auch bei dieser Chronik objektivieren sich diese in Form von Zitaten, Paraphrasierungen sowie in der Verwendung biblischer Ethnonyme und Erzählstrukturen. Verglichen mit der enormen Quantität biblischen Materials in der *Chronik Alfons' III.* bietet die *Chronik des Sampiro* nur sporadisch Verbindungen zur Bibel. Doch so spärlich die biblischen Bezugnahmen auch gesät sind, finden sich doch einige Besonderheiten unter ihnen, aufgrund derer die *Chronik des Sampiro* ein gewinnbringendes Objekt für die vorliegende Untersuchung ist.

Forschungsstand

Da die *Chronik des Sampiro* deutlich unspektakulärer als die Asturischen Chroniken ist und, so sie denn überhaupt untersucht wurde, das Hauptaugenmerk stets auf der durch sie vermittelten politischen Geschichte lag, finden sich in der Forschungsliteratur nur sehr wenige und bisweilen recht oberflächliche Äußerungen zu biblischen Elementen in ihr.[1205] Selbst Bronisch geht in seiner Mono-

---

[1199] Vgl. ebd., S. 89–92.
[1200] Vgl. ebd., S. 75 f.
[1201] Vgl. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 83 f.
[1202] Vgl. ebd.; siehe auch Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 73 f.
[1203] Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 83.
[1204] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 254 f., 257 f. Undifferenzierterweise nennt Pérez de Urbel die Araber auf S. 255 schlicht und einfach „moros". Das vorliegende Kapitel wird ein komplexeres Bild zeichnen.
[1205] Vgl. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 111, der auf einige biblische Phrasen hinweist, jedoch keinen Nachweis bringt. Ferner Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 83, der lediglich Bezugnahmen zu den Psalmen erwähnt, oder Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 73, der unspezifisch von biblischen Kontexten schreibt. Ebenso gibt Isla Frez, La

graphie nur auf drei konkrete Bibelzitate und einen vagen Verweis auf das Alte Testament ein. Dabei liefert er allerdings keine tiefere Untersuchung der Bibelpassagen beziehungsweise biblischen Elemente.[1206] Die hier genutzte Edition von Pérez de Urbel kennzeichnet Bibelzitate zwar durch kursive Darstellung, gibt aber nicht an, wo die entsprechenden Zitate tatsächlich entnommen sind. Man erfährt quasi, dass es sich um ein Bibelzitat handelt, aber nicht um welches. Ferner hat Pérez de Urbel nicht alle Bibelzitate ausmachen können. All diesen Tatsachen zufolge ist das in der Forschung vorherrschende Bild über die *Chronik des Sampiro* unvollständig und eine Analyse der in ihr enthaltenen biblischen Elemente ist nicht nur für die vorliegende Arbeit unumgänglich, sondern auch für den Forschungsstand über diese Chronik eine notwenige Ergänzung. Da die biblischen Elemente, verglichen beispielsweise mit den Asturischen Chroniken, in der *Chronik des Sampiro* in eher überschaubarer Quantität zu finden sind, ist es legitim, sie alle innerhalb eines Unterkapitels abzuhandeln.

Biblische Elemente in der *Chronik des Sampiro*

Die *Chronik des Sampiro* befasst sich sehr ausgiebig mit der Herrschaft König Alfons' III.[1207] Dabei wird auch dessen Auseinandersetzung mit einem seiner Brüder geschildert. Dieser habe, bereits geblendet, da er nach dem Leben des Königs getrachtet habe, mit den Sarazenen kollaboriert und von Astorga aus ein getulisches Heer gegen Alfons geführt. Alfons habe den Bruder nun „bis zum

---

monarquía leonesa (wie Anm. 1182), S. 42 f., nur einen knappen Verweis zur Darstellung Alfons' III. als (neuen) David, ohne jedoch die biblische Basis dieser Darstellung nachzuweisen. Die im Titel angekündigte Untersuchung der Darstellung der „monarquía leonesa según Sampiro" ermangelt folglich der biblischen Elemente, mittels derer Sampiro diese Monarchie auch charakterisierte. Zwei weitere Bezugnahmen zur Bibel in diesem Artikel entbehren jeder Grundlage. S. u., S. 297, Anm. 1336. F. García Fitz, La Reconquista: un estado de la cuestión, in: Clío & Crímen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango 6 (2009), S. 142–215, hier S. 180 f., beschränkt sich bei seiner knappen Analyse der religiösen Aspekte der Chronik auf das Konzept des Heiligen Krieges, lässt aber eine Analyse respektive detailliertere Interpretation dezidiert biblischer Elemente komplett aus. Auch Bronisch, La (sacralización de la) geurra (wie Anm. 1183), S. 16–19 und 29, verzichtet bei seiner Betrachtung der *Chronik des Sampiro* gänzlich auf eine Gegenüberstellung mit der Bibel. Ebenfalls auf geradenmal drei Bibelzitate, die auch nicht weiter analysiert werden, beschränkt sich A. Isla, Building Kingship on Words. *Magni reges* and *sanctus rex* in the Asturleonese Kingdom, in: Journal of Medieval History 28, 3 (2002), S. 249–261, hier S. 254. Vgl. letztlich die sehr knappe Liste der „Estudios especializados" zu dieser Chronik in M. Huete Fudio, La Historiografía latina medieval en la Península Ibérica (siglos VIII–XII). Fuentes y Bibliografía, Madrid 1997, S. 29 f.

[1206] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 161–163, insbesondere Anm. 582–584.

[1207] In der Edition von Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 275–308, handeln die ersten 15 Kapitel von Alfons III. und seiner Herrschaft.

völligen Untergang“ besiegen wollen: *Rex uero Adefonsus hec audiens, obuiam illis processit, et eos, usque ad internicionem, deleuit*.[1208] Diese Wortwahl findet sich ebenso im Buch Ezechiel, als der Untergang Jerusalems aufgrund der von dort ausgehenden Sündhaftigkeit verkündet wird: *senem adulescentulum et virginem parvulum et mulieres interficite usque ad internicionem omnem autem super quem videritis thau ne occidatis et a sanctuario meo incipite coeperunt ergo a viris senioribus qui erant ante faciem domus*.[1209] Darin könnte eine Charakterisierung Alfons' III. als rechtschaffender Herrscher zu lesen sein, der die gottgewollte Ordnung in seinem Reich wiederherstelle und den Kern der Sündhaftigkeit – gewissermaßen in den eigenen Reihen – beseitige.

Eine weitere Bibelreferenz ist in der Verteidigung von Alfons' Königreich gegen drei Heere der Araber, bezeichnet nach den Städten, aus denen sie nach Norden zogen, enthalten. Das Heer aus Córdoba habe Alfons vernichtend geschlagen: niemand sei entkommen, bis auf zehn Menschen, die blutend zwischen den Kadavern der Toten gelegen hätten: *Nullus inde euasit preter X inuolutos sanguine inter cadauera mortuorum*.[1210] Diese Wortwahl lässt sich mit einer Stelle aus dem Buch Jesaja identifizieren,[1211] in der das feindliche Heer der Assyrer, entsannt von König Sanherib, Jerusalem belagert. Die Belagerung nimmt ein Ende, nachdem Gott einen Engel gesandt hatte, der sie alle dahingerafft habe: *egressus est autem angelus Domini et percussit in castris Assyriorum centum octoginta quinque milia et surrexerunt mane et ecce omnes cadavera mortuorum*.[1212] Durch diese Verbindung zum Alten Testament wird zum einen die starke Verbundenheit Alfons' III. mit Gott zum Ausdruck gebracht, zum anderen erscheint sein Königreich erneut in der geschichtlichen Rolle des neuen auserwählten Gottesvolkes, und durch den Rückgriff auf genau diese Stelle des Buches Jesaja wird Alfons III. zu einem neuen Hiskija typologisiert.

Die Pelagianische Redaktion ist deutlich länger als die in der *Historia Silense*. Sie gibt in viel detaillierterer Weise als Letztere die Kirchenpolitik König Alfons' III. wieder.[1213] In diese umfangreiche Schilderung der Kirchenpolitik sind zwei Briefe, die angeblich von Papst Johannes VIII. verfasst wurden, eingebaut, der darin unter anderem seine Zustimmung für den Bau einer dem Apostel Jakob geweihten Kirche zum Ausdruck bringt.[1214] Diese Briefe scheinen direkt kopiert zu sein, da sich schlagartig der Stil ändert und explizit angegeben wird, dass nunmehr Briefe aus der Era 909, also dem Jahr 871, zitiert wür-

---

[1208] *ChrSamp-Pel*, Abs. 3, S. 280.
[1209] Ez 9,6; vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 179.
[1210] *ChrSamp-Pel*, Abs. 5, S. 283.
[1211] Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 181.
[1212] Jes 37,36.
[1213] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 6–13, S. 284–305.
[1214] Ich danke Dr. Clemens Gantner vom Institut für Mittelalterforschung für seine Ratschläge bei der Untersuchung dieser vermeintlich päpstlichen Schreiben.

den.[1215] Die ursprüngliche Echtheit dieser Briefe kann nicht bestätigt werden. Sie sind nicht im Original, sondern nur in der Pelagianischen Redaktion der *Chronik des Sampiro* interpoliert und im ‚Liber Testamentorum' aus dem zwölften Jahrhundert scheinbar kopiert überliefert.[1216] Zwei Abschriften des zweiten Briefes aus dem dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert sind ebenfalls erhalten.[1217] Die Briefe weichen stilistisch massiv von der Chronik ab und imitieren durchaus die Struktur päpstlicher Schreiben des neunten und zehnten Jahrhunderts.[1218] Besonders anhand der vermeintlichen Kopien aus dem ‚Liber Testamentorum' können jedoch diverse Unstimmigkeiten, beispielsweise die anachronistische Verwendung einer Rota, die vielmehr dem elften oder zwölften Jahrhundert als dem

---

1215 *ChrSamp-Pel*, Abs. 6, S. 284: *Hanc epistolam adsportatam de urbe Romense a duobus presbiteris Seuero et Desiderio, mense Iulio, era DCCCCVIIII.*, woraufhin ebd., Abs. 7, S. 285, der Brief mit der üblichen Grußformel beginnt: *Iohannes episcopus seruus seruorum Dei Adefonso christianissimo regi, seu cunctis uenerabilibus episcopis, abbatibus, uel ortodoxis christianis*. Desgleichen ebd., Abs. 8, S. 287: *Item alia epistola ab eodem Papa Romense directa per Rainaldum gerulum mense Iulio era DCCCCVIIII. Iohannes episcopus seruus seruorum Dei, dilecto filio Adefonso glorioso regi Galliciarum*. Freilich ist der Pontifikat Johannes' VIII. von 872 bis 882 zu datieren. Doch bleibt hier, wie schon öfter in der vorliegenden Arbeit angemerkt, wieder die Frage offen, wo der Chronist die Grenze zwischen den Jahren, respektive der jeweiligen spanischen Era zieht. Siehe zudem die formale Untersuchung dieser interpolierten Briefe bei F. J. Fernández Conde, El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo (Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiasticos, Monografias 17), Roma 1971, S. 125–129.

1216 Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 7 und 8, S. 285–289. Siehe auch […] *Epistulam apostatam de urbe Romense* […], in: E. E. Rodríguez Díaz / M. J. Sanz Fuentes / E. Fernández Vallina / J. Yarza Luaces (Hrsg.), Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995, Abs. 6, S. 467 f., und *Item alia epistolam, ab eodem papa Romense* […], in: E. E. Rodríguez Díaz / M. J. Sanz Fuentes / E. Fernández Vallina / J. Yarza Luaces (Hrsg.), Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995, Abs. 7, S. 468 f. Siehe auch Regesta Imperii, Vol. I, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern, 751–918 (987), Bd. 4: Papstregesten 800–911, Teil 3: 872–882, Wien / Köln / Weimar 2013 (im Folgenden RI I, 4,3), Nr. †90, S. 50. Ferner RI I, 4,3, Nr. †97, S. 55 f., insbesondere S. 56, wo der zweite Brief als Fälschung bezeichnet wird. In den Handschriften des ‚Corpus Pelagianum' finden sie sich in Matr. BN 1358, fol. 37r–38r und 38r–38v, sowie in Matr. BN 2805, fol. 48v–49v und 49v–50r. Vgl. T. Deswarte, ¿Una nueva metrópoli en Oviedo? dos falsas bulas del obispo Pelayo (1098/1101–1130), in: M. Aurell / Á. García de la Borbolla (Hrsg.), La imagen del obispo hispano en la Edad Media (Colección histórica), Pamplona 2004, S. 153–166, hier S. 153 f. Siehe zudem Fernández Conde, Estudios sobre la monarquía asturiana (wie Anm. 444), S. 198–200, der sie auf S. 200 als „claramente falsa" bezeichnet.

1217 Vgl. A. C. Floriano Cumbreño, En torno a las Bulas del Papa Juan VIII en la Catedral de Oviedo, in: Archivum: Revista de la Facultad de Filología 12 (1962), S. 117–136, S. 125.

1218 Vgl. ebd., S. 121.

neunten zuzuordnen ist, festgestellt werden.[1219] Dergleichen Symbole liegen in der Überlieferung aus dem ‚Corpus Pelagianum', die nur sporadisch in der Forschungsliteratur thematisiert wird, allerdings nicht vor. Sehr wahrscheinlich sind die Briefe vom Kompilator zum Zwecke der Legitimation der kirchenpolitischen Stellung Oviedos (als Metropolitanbistum) und Santiago de Compostellas in den Text der Chronik eingefügt worden.[1220] Wenn es auch keine echten Briefe Johannes' VIII. sind,[1221] die hier zugrunde liegen, so bediente man sich dennoch Texten, die als solche nicht Teil der *Chronik des Sampiro* gewesen sein können, sprich, ursprünglich eigenständig, dem Text hinzugefügt wurden. Bisweilen wird auch die Manipulation der Briefe durch Bischof Pelayo persönlich angenommen.[1222] Im prinzipiell historiographischen Sinne sind sie Fremdkörper. Der Chronist, oder der Kompilator, hat aber diese Texte als wichtig für die Argumentation der Chronik aufgefasst und sie übernommen. Insofern ist ihr grundsätzlicher Inhalt als relevant zu erachten, das in ihnen zu findende Vokabular hingegen nicht dem des Chronisten zuzuschreiben. Zusammengefasst handelt es sich bei diesen Briefen also um nicht sicher zuzuordnende, geschweige denn datierbare Texte, die ursprünglich selbstständig, also nicht Teil der *Chronik des Sampiro* waren, wohl aber zumindest für eine Redaktion Letzterer herangezogen wurden.

Im ersten dieser beiden in die Chronik interpolierten Schreiben finden sich zwei Bibelzitate. Das erste ist eine deutliche Selbstlegitimation des Papstes und gibt das Felsenwort an Petrus wieder, in dessen Nachfolge sich die Päpste selbstverständlich sahen: […] *ea Domini nostri Ihesu Christi constrigimur adhortationem, qua beatum Petrum apostolum quadam uoce priuilegii monuit, dicens: „Tu eres Petrus, et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam, et tibi dabo claues regni celorum, et reliqua*".[1223] Eindeutig liegt hier das Matthäusevangelium zugrunde.[1224] Gleich der nächste Satz liefert ein weiteres Bibelzitat, das Christus ebenfalls an Petrus richtete: *Huic rursus inminente Domini nos-*

[1219] Vgl. ebd., S. 121–123. Ferner RI I, 4,3, Nr. †90, S. 51. Ebenso Fernández Conde, El Libro de los Testamentos (wie Anm. 1215), S. 128. Siehe auch K. Herbers, Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert, in: E.-D. Hehl / I. H. Ringel / H. Seibert (Hrsg.), Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen 6), Stuttgart 2002, S. 25–60, hier S. 37.

[1220] Vgl. ebd., siehe auch RI I, 4,3, Nr. †90, S. 51.

[1221] Vgl. hinsichtlich der Debatte, ob möglicherweise die Kanzlei eines anderen Papstes hinter den Briefen zu vermuten ist Deswarte, Una nueva metrópoli (wie Anm. 1216), S. 155–158. Siehe auch Fernández Conde, El Libro de los Testamentos (wie Anm. 1215), S. 57.

[1222] Vgl. M. J. Sanz Fuentes, Documentos Pontificios en el *Liber Testamentorum Ecclesie Ovetensis*, in: K. Herbers / I. Fleisch (Hrsg.), Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Europa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge 11), Berlin / New York 2011, S. 219–232, hier S. 224 f.

[1223] *ChrSamp-Pel*, Abs. 7, S. 285.

[1224] Mt 16,18 f.: *et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversum eam* [19] *et tibi dabo*

tri articulo gloriose passionis, inquid: „Ego pro te rogaui, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conuersus confirma fratres tuos“.[1225] Dieses Zitat ist dem Lukasevangelium entnommen.[1226] An dieser Stelle scheint es ausdrücken zu sollen, dass Johannes es mit Wohlwollen registriert habe, dass Alfons III. trotz der schwierigen Situation seiner Herrschaft nicht vom Glauben abgelassen habe. Man habe für Alfons gebetet und nun sei es an ihm, den seinigen ein gutes Vorbild zu sein und sie im Glauben zu stärken. Das Bibelwort dient hier gewissermaßen als guter Zuspruch, als Motivation und Lob zugleich. Hierin ein auf der Bibel basierendes Geschichtskonzept im Sinne einer Typologie zu sehen, wäre vermessen. Vielmehr bediente sich die scheinbar päpstliche Kanzlei offenbar dem biblischen Sprachduktus, um ihrer Aussage Nachdruck zu verleihen beziehungsweise, beim ersten hier wiedergegebenen Zitat, um den Status Johannes' VIII., des vermeintlichen Ausstellers dieses Briefes, zu legitimieren. Indem man sich bemühte, diesen Brief so „päpstlich“ wie möglich wirken zu lassen, wurde versucht, eine kirchenpolitische Entscheidung auf der Iberischen Halbinsel mittels der Unterstützung einer Autorität zu unterstreichen.

Der zweite interpolierte Brief bietet zwar keine Bibelzitate, doch wird darin ein Vergleich zwischen der Situation auf der Apenninen-Halbinsel und der Iberischen Halbinsel gezogen. In beiden Regionen kämpfe man gegen die Heiden: […] *et nos quidem, gloriose rex, sicuti uos a paganis iam constringimur et die ac nocte cum illis bella committibus, sed omnipotens Deus donat nobis de illis triumphum*.[1227] Obwohl mit Gewissheit gesagt werden kann, dass der Begriff *pagani* hier auf die Araber angewandt wird, kann man nicht davon ausgehen, dass diese Wortwahl vom Chronisten selbst stammt. Da der Brief höchstwahrscheinlich in den historiographischen Text eingeschoben wurde, ist diese Bezeichnung eher der päpstlichen Kanzlei oder zumindest den Nachahmern derselben zuzuschreiben. Der Chronist oder Kopist hat sie offenbar einfach übernommen, ohne dass klar ist, ob er diese Formulierung teilt. Es kann also anhand dieser Textstelle konstatiert werden, dass Sampiro, oder der Kompilator der Pelagianischen Redaktion, um die Bezeichnung der *Arabes* als *pagani* in Italien wusste.[1228] Er selbst aber ist nicht der Initiator dieser Wortwahl, andernfalls wür-

---

claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis.

[1225] *ChrSamp-Pel*, Abs. 7, S. 285 f.

[1226] Lk 22,32: *ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.*

[1227] *ChrSamp-Pel*, Abs. 8, S. 288 f.

[1228] So bspw. in einem der Briefe Johannes' VIII.: *Sed, heu pro dolor! Fesso michi paganorum persecutione ac gladio atque exactione census viginti quinque milium in argento mancusorum annualiter* […], in: *Iohannis VIII. papae epistola 89*, in: E. Caspar / G. Laehr (Hrsg.), Iohannis VIII. papae epistolae passim collectae (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 7), Berlin 1928, S. 85 f., hier S. 85. Vgl. zur grundsätzlichen Thematisierung der Sarazenen bei Johannes VIII. C. Gantner, New Visions of Community in Ninth-Century Rome: The Impact of the Saracen Threat on the Papal

de sie sich im übrigen Text der Chronik wiederholen. Sehr wohl lassen dieser und auch der zuvor zitierte Brief auf ein gewisses Bewusstsein des vermeintlichen Papstes über die iberische Situation im ausgehenden neunten Jahrhundert schließen oder aber umgekehrt auf ein Wissen der vermeintlichen iberischen Fälscher über die italienische Situation. Diese Frage kann hier nicht beantwortet werden.

Schließlich macht die zuletzt zitierte Passage auf einen weiteren Zusammenhang aufmerksam. Obwohl es sich bei dem interpolierten Brief um ein grundsätzlich nicht historiographisches Schreiben handelt, findet sich eine sehr ähnliche Formulierung bereits in der *Chronik von Albelda*, als diese über die Niederlage Roderichs und die anschließende Herrschaft der Sarazenen berichtet, mit denen die Christen von diesem Moment an „Tag und Nacht“ gekämpft haben sollen. *Rudericus rg. an. III. Istius tempore era DCCLII farmalio terre Sarraceni euocati Spanias occupant regnumque Gotorum capiunt, quem aduc usque ex parte pertinaciter possedunt. Et cum eis Xp̄iani die noctuque bella iniunt et cotidie confligunt* […].[1229] Es sei hier zumindest auf die Möglichkeit hingewiesen, dass der vermeintlich päpstliche Brief, der an den Hof Alfons’ III. überbracht worden sei, dem Verfasser der *Chronik von Albelda* bekannt war und dieser seine Formulierung an die der päpstlichen Kanzlei angelehnt hat. Schließlich ist die *Chronik von Albelda* etwa zehn Jahre nach der vermeintlichen Zustellung in eben diesem Umfeld entstanden. Somit könnte die *Chronik des Sampiro* in ihrer Pelagianischen Redaktion Hinweise auf die Wissensgrundlagen einer über 130 Jahre früher entstandenen Chronik liefern. Der Brief, der, wie erwähnt, den päpstlichen Kanzleistil des neunten und zehnten Jahrhunderts nachahmt, könnte somit tatsächlich schon im neunten Jahrhundert im Norden der Iberischen Halbinsel aufgetaucht sein. Seine an das zwölfte Jahrhundert erinnernden Attribute, wie die Rota in der Version des ‚Liber Testamentorum‘, ändern an dieser Möglichkeit, die sich rein auf seinen Inhalt und nicht auf seine paläographische Erscheinung in den Handschriften bezieht, nichts. Umgekehrt ist hingegen genauso denkbar, dass der Kompilator den Inhalt der *Chronik von Albelda* kannte und für den Wortlaut des Briefes nutzte.

Im – nach der Nummerierung der Edition von Pérez de Urbel – elften Absatz der Chronik findet sich in der wörtlichen Rede Alfons’ III. die nächste mögliche Bezugnahme zur Bibel. Die Passage ist Teil der Darstellung von Alfons’ Repopulationspolitik in den Regionen südlich seines Königreiches. Die hier nun wesentliche Stelle sei Alfons’ Aufforderung an die Bischöfe gewesen, in die Einöde zurückzukehren, die dortigen Bischofssitze zu restaurieren und die Kirchenorganisation respektive Tempelvorsteher (*antistites*) neu zu organisieren:

World View, in: Pohl / Gantner / Payne, Visions of Community (wie Anm. 677), S. 403–421, hier S. 408–421. Siehe auch F. E. Engreen, Pope John the Eighth and the Arabs, in: Speculum 20, 3 (1945), S. 318–330. Ferner D. Arnold, Pope John VIII, in: Thomas / Roggema, Christian-Muslim Relations (wie Anm. 107), S. 804–809, hier S. 806 f.

[1229] *ChrAlb*, Kap. XIV, Abs. 34, S. 460. S. o., S. 121.

Tunc rex inquit iterum: Vos ergo, uenerandi pontifices, in solitudine redactas restaurate sedes, et per eas ordinate antistites; quia qui domum Dei edificat, semetipsum edificat.[1230] Eine biblische Bezugnahme scheint in der Begründung dieses Befehls (*quia qui domum Dei edificat*) zu stecken.[1231] Das Motiv des Aufbauens des Hauses Gottes erscheint bereits im zweiten Buch der Chronik: *et haec sunt fundamenta quae iecit Salomon ut aedificaret domum Dei longitudinis cubitos in mensura prima sexaginta latitudinis cubitos viginti*.[1232] Hierbei handelt es sich um eine Passage aus der Beschreibung des Tempelbaus durch Salomon. Die Wiederherstellung der Kirchenorganisation in den vormals entvölkerten Regionen könnte also durchaus mit dem Bau des ersten Tempels in Verbindung gebracht worden sein. Die Stärkung und Reorganisation der Kirche entspräche demnach dem Tempelbau. Diese Interpretation wäre sogar typologisch, sodass Alfons III. als neuer Salomon den durch Letzteren vollführten Tempelbau, der einer Ankündigung entspräche, mittels seiner Kirchenorganisation erfüllt. Eine zweite Möglichkeit wird durch dasselbe biblische Buch offenbart: *cumque fuisset voluntatis David patris mei ut aedificaret domum nomini Domini Dei Israhel*.[1233] Diese Passage ist Teil der Ansprache König Salomons anlässlich der Weihe des ersten Tempels. Darin beschreibt er, dass sein Vater, David, Gott einen Tempel errichten wollte, woraufhin Gott entgegnet habe, dass dies ein guter Entschluss sei, doch erst sein Sohn, also Salomon, dies umsetzen solle.[1234] Die Tempelbaumetapher bliebe bestehen. Auch die Rollenverteilung Alfons' III. als neuer Salomon wäre in diesem Fall die einzig schlüssige. Nur die Frage nach dem neuen David bleibt offen: War es Alfons' III. Vater Ordoño oder ein anderer Vorfahre?

Grundsätzlich kann man auch eine Verbindung zum Buch Jesaja knüpfen, doch mutet diese schon aufgrund der Wortwahl bedeutend unwahrscheinlicher an.[1235] Schließlich ist noch eine Verbindung zum Neuen Testament denkbar. Im ersten Petrusbrief wird ebenfalls die Aufbaumetapher bemüht, um eine Festigung des Glaubens und eine Organisation der Glaubensgemeinschaft zu betonen.[1236] Da sich diese aber überwiegend bei eben den eher unwahrscheinlicheren

---

[1230] *ChrSamp-Pel*, Abs. 11, S. 297.

[1231] In der Forschungsliteratur ist die Möglichkeit dieser Korrelation bislang nicht berücksichtigt worden.

[1232] 2 Chr 3,3.

[1233] 2 Chr 6,7.

[1234] Vgl. 2 Chr 6,7–9.

[1235] Jes 8,14: *et erit vobis in sanctificationem in lapidem autem offensionis et in petram scandali duabus domibus Israhel in laqueum et in ruinam habitantibus Hierusalem*. Jes 28,16: *idcirco haec dicit Dominus Deus ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem lapidem probatum angularem pretiosum in fundamento fundatum qui crediderit non festinet*.

[1236] 1 Petr 2,2–10: *sicut modo geniti infantes rationale sine dolo lac concupiscite ut in eo crescatis in salutem* 3 *si gustastis quoniam dulcis Dominus* 4 *ad quem accedentes lapidem vivum ab hominibus quidem reprobatum a Deo autem electum honorificatum* 5 *et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini domus spiritalis sacerdotium sanctum*

Jesaja-Stellen bedient, liegt die Verwendung dieses Textes auch fern. Selbiges gilt für einen Psalm, der mit denselben textlichen Grundlagen in Verbindung zu bringen ist.[1237]

Sofern man nicht die gesamte Formulierung *quia qui domum Dei edificat*, sondern nur die Bezeichnung *domum Dei* als Referenz nimmt, können zusätzlich zu den beiden Passagen aus dem zweiten Buch der Chronik auch zwei Stellen aus dem ersten Buch der Könige[1238] oder zwei Passagen aus dem ersten Buch der Chronik[1239] als Bezugspunkt gelten. In allen vier Fällen handelt es sich um den Tempelbau durch Salomon, der bereits durch David angekündigt wurde. Der Plan, das *domum Dei* wieder aufzubauen, wird auch im Buch Esra formuliert.[1240] Dort gelingt der Wiederaufbau des *domum Dei* auch, trotz der Knechtschaft des auserwählten Volkes, das letztlich doch nicht von Gott verlassen worden sei.[1241] Die Passagen aus Esra befassen sich allerdings mit der Umsetzung von Befehlen von einer Schriftrolle, die König Kyrus verfasst habe.[1242] Typologisch sind die Esra-Passagen daher unpassend. Sowohl sprachlich als auch hinsichtlich einer nachvollziehbaren Typologie dürfte also die obige wörtliche Rede Alfons' III. am ersten Buch der Könige oder an einem der Bücher der Chronik, am wahrscheinlichsten am zweiten, orientiert sein.

An diesen Satz des Königs schließen sich in der Chronik direkt zwei Bibelzitate an. Beim ersten handelt es sich unzweifelhaft um ein Zitat aus dem

---

offerre spiritales hostias acceptabiles Deo per Iesum Christum [6] *propter quod continet in scriptura ecce pono in Sion lapidem summum angularem electum pretiosum et qui crediderit in eo non confundetur* [7] *vobis igitur honor credentibus non credentibus autem lapis quem reprobaverunt aedificantes hic factus est in caput anguli* [8] *et lapis offensionis et petra scandali qui offendunt verbo nec credunt in quod et positi sunt* [9] *vos autem genus electum regale sacerdotium gens sancta populus adquisitionis ut virtutes adnuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum* [10] *qui aliquando non populus nunc autem populus Dei qui non consecuti misericordiam nunc autem misericordiam consecuti*.

[1237] Ps 118,22: *aufer a me obprobrium et contemptum quoniam testimonia tua custodivi*.

[1238] 1 Kge 8,17: *voluitque David pater meus aedificare domum nomini Domini Dei Israhel*; 1 Kge 8,20: *confirmavit Dominus sermonem suum quem locutus est stetique pro David patre meo et sedi super thronum Israhel sicut locutus est Dominus et aedificavi domum nomini Domini Dei Israhel*.

[1239] 1 Chr 22,7: *dixitque David ad Salomonem fili mi voluntatis meae fuit ut aedificarem domum nomini Domini Dei mei*; 1 Chr 28,2: *cumque surrexisset rex et stetisset ait audite me fratres mei et populus meus cogitavi ut aedificarem domum in qua requiesceret arca foederis Domini et scabillum pedum Dei nostri et ad aedificandum omnia praeparavi*.

[1240] Es 6,7: *et dimittite fieri templum Dei illud a duce Iudaeorum et a senioribus eorum domum Dei illam aedificent in loco suo*.

[1241] Es 9,9: *quia servi sumus et in servitute nostra non dereliquit nos Deus noster et inclinavit super nos misericordiam coram rege Persarum ut daret nobis vitam et sublimaret domum Dei nostri et extrueret solitudines eius et daret nobis sepem in Iuda et in Hierusalem*.

[1242] Vgl. Es 6,1–3.

Buch Daniel: *Vnde et Daniel loquitur dicens: Qui ad iusticiam erudiunt multos fulgebunt quasi stelle in perpetuas eternitates*.[1243] Die Gegenüberstellung mit dem biblischen Text beweist, dass es sich um eine der Offenbarungen an Daniel handelt: *qui autem docti fuerint fulgebunt quasi splendor firmamenti et qui ad iustitiam erudiunt multos quasi stellae in perpetuas aeternitates*.[1244] Man muss vor allem die diesem Vers, der letztlich eine Konklusion darstellt, vorangegangenen Worte in die Betrachtung einbeziehen: *in tempore autem illo consurget Michahel princeps magnus qui stat pro filiis populi tui et veniet tempus quale non fuit ab eo quo gentes esse coeperunt usque ad tempus illud et in tempore illo salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro* [2] *et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt alii in vitam aeternam et alii in obprobrium ut videant semper*.[1245] Auf das Auftreten des Erzengels folge also eine Zeit der Not, wie sie noch nicht gekannt war, seit es Völker gibt, doch Daniels Volk werde aus dieser Not errettet werden. Diese Offenbarung passt hervorragend auf die Situation des asturischen Volkes seit den Tagen Pelayos. Den Fall des Westgotenreiches, die Fremdherrschaft der Sarazenen und auch die Konkurrenz Alfons' III. mit dem Emirat Córdoba sowie die inneren Streitigkeiten mit den Großen seines Reiches – all das sind Umstände, die mit dem Motiv „Not" identifiziert werden können. Das Schlafen in staubigen Landen kann mit der zeitgenössischen Situation der entvölkerten Gegenden in Verbindung gebracht werden, die nun, wie es in eben dem hier behandelten Abschnitt der Chronik geschildert wird, durch die Repopulationspolitik Alfons' III. wiederbelebt werden. Der Akt der Wiederbevölkerung und der Reorganisation der Kirche südlich des Asturischen Königreiches repräsentiert für Sampiro die Aufhebung der Not und das Aufwecken aus dem Schlaf in staubigen Regionen. Im Vorgehen des Königs sieht Sampiro eine Vorankündigung aus dem Buch Daniel erfüllt, was er durch das Zitat des resultierenden Verses verdeutlicht. Dieser gibt nämlich zu verstehen, dass die Weisen und die Rechthandelnden am Ende der Notsituation ewigen Ruhm erlangen werden. Ebenso sei es nun auch Alfons III. bestimmt. Der Chronist registrierte also ein Zusammenpassen der Narrative, eine grundsätzliche Vergleichbar- und Vereinbarkeit. Im typologischen Sinne habe sich hier also in der asturischen Geschichte das erfüllt, was in Daniel angekündigt wurde. Das wiederum macht Alfons III. zu einer Heil bringenden Figur in der *Chronik des Sampiro*. Es ist der Erlösungsgedanke, dem hier, vermittelt durch Daniel, Ausdruck verliehen wird.

Direkt an das Daniel-Zitat schließt sich in der Chronik ein weiteres Bibelzitat, allerdings aus dem Neuen Testament, an. *Et Dominus in Euangelio ait: Gratis accepistis, gratis date*.[1246] Hierbei handelt es sich um eine Passage aus dem Matthäusevangelium: *infirmos curate mortuos suscitate leprosos mund-*

[1243] *ChrSamp-Pel*, Abs. 11, S. 297.
[1244] Dan 12,3.
[1245] Dan 12,1–2.
[1246] *ChrSamp-Pel*, Abs. 11, S. 297.

ate daemones eicite gratis accepistis gratis date.[1247] Es sind dies die Worte, die Christus an seine Jünger richtete, um ihnen die Mission anzuweisen. Ohne Jesus in irgendeiner Form für ihre durch ihn erhaltene Stellung entschädigt zu haben, sollen sie nun, ohne Entschädigung zu erwarten, die Lehre Jesu in die Welt tragen. Diese Worte werden in Sampiros Chronik im Zusammenhang mit einer Repopulation und Regenerierung der Kirchenordnung zitiert, was gewissermaßen auch eine Form der Verbreitung des Gotteswortes ist. Ergo versucht Sampiro, die Politik Alfons' III. als Erfüllung des Auftrags Jesu darzustellen. Im Neuen Testament beauftragte Jesus seine Apostel mit der Verbreitung seiner Lehre; in der Geschichte Asturiens schaffte Alfons III. die Voraussetzungen, dass seine Bischöfe diesem Auftrag nachkommen können. Der Repopulations- und Reorganisationsakt wird somit dargestellt als Typologie einer Verbreitung des Gotteswortes. Das Neue Testament liefert die Vorankündigung für die (teilweise) Erfüllung der Verbreitung des Gotteswortes in der asturischen Geschichte. Auch hier schwingt der Erlösungsgedanke mit. Man kommt der Erlösung durch diese Beschlüsse Alfons' III. quasi einen Schritt näher. Und auch der Eindruck aus der *Chronik Alfons' III.* wird nochmals unterstrichen: das Asturische Königreich sei der Nukleus, von dem aus die Erlösung Hispaniens ausgehen wird.

In ganz ähnlicher Weise nimmt der, laut der Nummerierung Pérez de Urbels, zwölfte Abschnitt der *Chronik des Sampiro* Bezug zum Neuen Testament. Darin wird eine Synode in Oviedo, die auf Anraten Papst Johannes' VIII. gehalten wurde, beschrieben. Sie wird als glaubensstärkende Maßnahme dargestellt und mit dem Pfingstgeschehen verglichen: *Que sane loco, ut premisimus, moncium munimine, manu Domini firmato, si in domo Domini Saluatoris nostri eiusque gloriose genitricis Marie Uirginis, nec non et XII apostolorum, quos ipse Dominus misit Euangelium predicare, et Ecclesiam suam toto orbe terrarum congregare, uera humilitate, et fideli deuocione conuenerimus; quemadmodum super ipsos apostolos Spiritus Sanctus in igne descendit, eosque linguis uariis magnalia Dei loqui edocuit*.[1248] Diese Formulierung ist stark an die Darstellung des Pfingstereignisses in der Apostelgeschichte angelehnt.[1249] Insbesondere der Beginn dieser Darstellung in der Bibel liefert hier Übereinstimmungen: *et cum conplerentur dies pentecostes erant omnes pariter in eodem loco* [2] *et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis et replevit totam domum ubi erant sedentes* [3] *et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis seditque supra singulos eorum* [4] *et repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui aliis linguis prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis*.[1250] Die Botschaft ist klar: dieses Konzil von Oviedo ist die Basis der Neuordnung der hispanischen Kirche, so wie das Pfingstereignis die Grundlage für die Verbreitung von Gottes Wort und somit die Geburt der (Gesamt-)Kirche war. Wieder erfüllt

[1247] Mt 10,8.
[1248] *ChrSamp-Pel*, Abs. 12, S. 298 f.
[1249] Vgl. Apg 2,1–41.
[1250] Apg 2,1–4.

sich scheinbar in der Geschichte Asturiens eine Vorankündigung aus der Bibel. Die Schilderung insgesamt dieser Synode zielt darauf ab, Einigkeit zu suggerieren. Denn diese sei die wichtigste Voraussetzung, um die Feinde zu besiegen. Das bedeutet, letztlich zielen die Schilderung des Erlösungsgedankens, wie in Absatz elf der Chronik, und auch die dem Pfingstereignis gleichkommende Synode, die wiederum den Ausgangspunkt einer Reorganisation bilde, auf einen Sieg über die Feinde des heiligen Glaubens ab, die mit niemand anderem zu identifizieren sind als mit den Arabern, insbesondere dem Emirat Córdoba. Schließlich heißt es auch gegen Ende dieses Abschnittes der Chronik: *In hac ciuitate, uidelicet Asturiis, qua Deus fortissimam fundauit, substanciam nostram reponamus, et contra hostes Sancte Fidei concordi mente dimicemus. Nam Dominus et Saluator noster ad fidelium refugium, et sue ecclesie firmamentum, eam firmissimam erexit; in qua si omnis caritatis uinculo uincti fuerimus, ipso auxiliante, aduersariis nostris resistere, camposque defendere, ex quibus intus uictum poterimus habere. Scriptum quippe est: Ciuium concordia in hostes est uictoria.*[1251] Der letzte Satz dieses Zitates verweist offensichtlich auf eine hierfür genutzte Schrift. Dabei handelt es sich allerdings nicht um einen biblischen Text, sondern um einen leicht variierten Auszug aus der ‚Lex Visigotorum'.[1252]

Auch der normative Charakter dieser Konzilsbeschlüsse wird betont. Sollte sich jemand von den Beschlüssen abwenden, so komme dies dem Verrat des Judas gleich: *Si quis autem nostrum se ab huius Concilii unitate subtraxerit, ad uera et integra societate sanctorum segregatus, pariterque anathemate cum Iuda Domini proditore percussus, cum diabolo, et angelis eius in perpetuum sit dampnatus.*[1253] Diese Poenformel verweist auf den Verrat des Judas Iskariot an Jesus, der letztlich zur Festnahme und anschließenden Kreuzigung führte.[1254]

Die nächste mit der Bibel verknüpfbare Passage der *Chronik des Sampiro* findet sich im vierzehnten Abschnitt. Zunächst wird der Sieg Alfons' III. über

---

[1251] *ChrSamp-Pel*, Abs. 12, S. 300 f.

[1252] *Liber iudiciorum sive lex Visigothorum. Edita ab Reccessvindo rege c. a. 654. Renovata ab Ervigio rege a. 681. Accedunt leges novella et extravagantes*, in: K. Zeumer (Hrsg.), Leges Visigothorum (Monumenta Germaniae Historica. Legum Nationum Germanicarum 1), Hannover / Leipzig 1902, S. 35–456, hier Liber I, Tit. II, Abs. VI, S. 42: *Sicut ergo modestia principum temperantia est legum, ita concordia civium victoria est hostium.* […] *ex concordia civium triumphus hostium.*

[1253] *ChrSamp-Pel*, Abs. 12, S. 299 f.

[1254] Vgl. Mk 3,19; Mt 10,4; Mt 26,14–16; Lk 6,16; Lk 22,3 f.; Joh 18,2. Zur „Verdammnis" des Judas siehe Mt 27,3–5; Apg 1,15–19. Dass der Verrat des Judas zum göttlichen Heilsplan gehört und es ergo wichtig war, *dass* Judas diesen Schritt machte, bleibt auch in *ChrSamp* wie so häufig aus. Ohne den Verrat kein Kreuzestod, ohne Kreuzestod keine Auferstehung, ohne Auferstehung keine Kirche, die den Tod zu überwinden vorgibt, und schließlich auch keine Erlösung. Ergo bietet Judas keinen treffenden Vergleich, da sein Verrat essenziell für das Gelingen des Heilsplans war. Eine Abkehr der Bischöfe von den Konzilsbeschlüssen würde dem Heilsplan zuwiderlaufen. Doch diese Thematik ist theologischer Natur und kann hier nicht näher behandelt werden. Vgl. Gentsch, Und immer stirbt ein bißchen Gott (wie Anm. 133), S. 617–632.

Alkama geschildert.[1255] In der Era 915 (im Jahre 877) sei ein Heer der Sarazenen gegen Zamora gezogen, dem sich Alfons III. erfolgreich entgegenstellte. Den Kämpfern in diesem Heer sei es ergangen wie zuvor dem Heer, das mit Alfons' Bruder kollaborierte:[1256] Alfons […] *deleuit eos usque internicionem*.[1257] Der Beschreibung dieser Kämpfe geht keine solche Vorgeschichte voran wie in dem ersten Beispiel, in dem auf Ezechiel 9,6 rekurriert wurde. Daher ist es schwierig, dieselbe Interpretation auch hier an den Tag zu legen. Sofern der Chronist hier bewusst auf eine bereits verwendete Phrase zurückgriff, kann aber nur ein Betonen der Rolle Alfons' III. als derjenige, der die gottgewollte Ordnung wiederherstellt, zugrunde liegen.

Anschließend wird der Heereszug des Königs nach Toledo wiedergegeben: *In illis diebus, quando hostes solent ad bella procedere, rex, congregato exercitu Toletum perexit, et ibidem a tholetanis copiosa munera cepit*.[1258] Die erste Hälfte dieses Zitates schreibt Bronisch dem zweiten Buch Samuel beziehungsweise dem ersten Buch der Chronik zu.[1259] In beiden wird der Kriegszug Davids gegen die Ammoniter beschrieben: *Factum est ergo vertente anno eo tempore quo solent reges ad bella procedere misit David Ioab et servos suos cum eo et universum Israhel et vastaverunt filios Ammon et obsederunt Rabba David autem remansit in Hierusalem*.[1260] Wiederum heißt es im ersten Buch der Chronik: *Factum est autem post anni circulum eo tempore quo solent reges ad bella procedere congregavit Ioab exercitum et robur militiae et vastavit terram filiorum Ammon perrexitque et obsedit Rabba porro David manebat in Hierusalem quando Ioab percussit Rabba et destruxit eam*.[1261] Auf diese Weise wird Alfons III.

[1255] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 14, S. 305 f. Äußerst merkwürdig an dieser Passage ist, dass Alkama als derjenige beschrieben wird, den die Sarazenen als ihren Propheten bezeichnet hätten – ebd., S. 306: […] *etiam Alkaman, qui propheta eorum dicebatur, ibidem corruit, et quieuit terra*. Sicherlich ist ein Heerführer nicht mit Mohammed verwechselt worden. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 181, schreibt die Spezifizierung *qui propheta eorum dicebatur* dem Alten Testament zu und verweist auf 1 Sam 9,9: *olim in Israhel sic loquebatur unusquisque vadens consulere Deum venite et eamus ad videntem qui enim propheta dicitur hodie vocabatur olim videns*. Bei dieser Stelle handelt es sich aber um eine Definition der Seher, die wiederum in die Geschichte um die Salbung Sauls zum König eingeflochten ist. Eine tatsächlich inhaltliche Bibelreferenz lässt sich daraus nicht ablesen und ich tendiere dazu, dies als zufällige Übereinstimmung anzusehen, noch dazu bei Vokabular, das in diesem historiographischen Kontext – der Beschreibung Angehöriger einer anderen Religion, von denen man durchaus die Nutzung des Prophetenbegriffs kannte – keineswegs auf die Bibel verweisen muss. Die Identifikation Alkamas als Prophet bleibt auch bei nicht biblisch geprägter Wortwahl verwunderlich.

[1256] S. o., S. 269 f.

[1257] *ChrSamp-Pel*, Abs. 14, S. 306.

[1258] Ebd., S. 306.

[1259] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 162, Anm. 582.

[1260] 2 Sam 11,1.

[1261] 1 Chr 20,1.

als neuer David dargestellt. Somit nimmt er für Sampiro nicht nur die oben beschriebene typologische Rolle Salomons ein,[1262] sondern auch von dessen Vater, dem Besieger Goliaths und dem Retter der Bundeslade. Dadurch vereint die Figur Alfons' III. in der *Chronik des Sampiro* mehrere Herrschergestalten des Alten Testaments in sich, wie es für die Figur des Pelayo in der *Chronik Alfons' III.* schon beschrieben wurde. Die Gegner im Zitat aus Sampiros Chronik sind die Sarazenen. In den Bibelpassagen, an denen dieses Zitat angelehnt ist, sind stets die Ammoniter die Gegner. Diese sind ein grundsätzlich mit den Israeliten verfeindeter, semitischer Stamm, dessen Stammvater, Ben-Ammi, allerdings laut dem Buch Genesis von Lot durch Inzucht mit dessen eigener Tochter gezeugt worden sein soll.[1263] Somit findet sich auch in der *Chronik des Sampiro* eine Identifikation des kulturell-religiös „Anderen“ mit einem alttestamentlichen Volk, das grundsätzlich mit den Israeliten verwandt ist. Ebenso wird die Herrschergestalt des kulturell-religiös „Eigenen“ mit Königen des Alten Testaments typologisch verknüpft – eine schon in den Chroniken des achten und neunten Jahrhunderts etablierte Praxis.[1264] Aus der typologischen Sicht des Chronisten habe sich also in Alfons' III. Zug nach Toledo erfüllt, was durch das Vorgehen Davids gegen die Ammoniter vorangekündigt worden war. Die asturisch-leonesische Geschichte wird somit Teil der Heilsgeschichte. Alfons wird zur Erlösergestalt und somit wird die Hoffnung auf Erlösung bestärkt. Die typologischen Argumentationen und die narrativen Strukturen der *Chronik des Sampiro* sind ergo mit denen der Asturischen Chroniken identisch. Die alttestamentlichen Königsgestalten für die Darstellung heranzuziehen, ist kein Novum. Allerdings ist die Identifikation der Araber mit den Ammonitern neu und in gewisser Weise besonders. Jedoch nicht, weil hier schlicht und einfach ein anderes Gegnervolk aus dem Alten Testament für die Darstellung gewählt wurde, das genealogisch genau wie die Israeliten ein semitischer Stamm ist – dasselbe gilt auch für die Ismaeliten, die sogar als Bezeichnung für die Araber übernommen werden. Das Besondere an den Ammonitern ist, dass ihr Stammvater durch eine verwerfliche Handlung gezeugt wurde – ein Umstand, der für Ismael in diesem Grad nicht zutrifft.[1265] Die Töchter Lots hätten nacheinander ihren Vater mit Wein betrunken gemacht und dann dessen Rausch ausgenutzt, um sich von ihm schwängern zu lassen. Mit der älteren Tochter sei so Moab, der Stammvater der Moabiter, und mit der jüngeren Ben-Ammi, der Stammvater der Ammoniter, gezeugt worden.[1266] Die Zuschreibung einer Ab-

---

[1262] S. o., S. 276 f.

[1263] Vgl. Gen 19,30–38. Zur Gegnerschaft mit den Israeliten siehe auch Ri 10,6–12,3. Siehe auch H. Haarmann, Lexikon der untergegangenen Völker. Von Akkader bis Zimbern, München 2012, S. 72.

[1264] Siehe die Darstellung Kaiser Herakleios' in *Chr754* oder die Darstellung des Pelayo in *ChrAlfIII*.

[1265] Hagar war zwar nicht die Ehefrau Abrahams, aber zumindest wurde ihrem Sohn von Gott verheißen, dass seine Nachfahren ein großes Volk sein werden. Vgl. Gen 16,1–4 und 21,13.

[1266] Vgl. Gen 19,30–38.

stammung von Ben-Ammi ist somit auch indirekt eine negative Darstellung der Genealogie der Araber. Sie seien quasi das Produkt einer schweren Sünde, ergo trügen sie Schlechtigkeit in sich. Wenngleich sie nicht als Ammoniter *bezeichnet* werden, so werden sie doch als diese *dargestellt*, indem der Heereszug gegen Toledo mit den genannten biblischen Passagen verknüpft wurde. Die Bedeutung des obigen Zitates geht also über eine Darstellung der Erfüllung einer biblischen Feindschaft hinaus, indem Sampiro das Gegnervolk typologisch mit einem Volk schlechtesten Ursprungs verknüpft.

Im 17. Abschnitt der *Chronik des Sampiro* wird der Kampf König Ordoños II. gegen ein Heer aus Córdoba geschildert. Ordoño geht als Sieger hervor und schlägt die Gegner nieder bis auf den letzten Mann: *Rex uero Ordonius* […] *magno exercitu adgregato illuc festinus perrexit, et dimicantibus ad inuicem, dedit Dominus catholico regi triumphum; interfecit et deleuit eos usque mingentem ad parietem*.[1267] Die Redewendung *usque mingentem ad parietem* kann mit mehreren Bibelpassagen in Verbindung gebracht werden, wie schon Bronisch bemerkte, allerdings ohne diese Korrelation zu analysieren.[1268] Hier nun sollen alle Möglichkeiten thematisiert werden. Eine textliche Übereinstimmung findet sich in der Darstellung des Sieges von David über Nabal im ersten Buch Samuel: *alioquin vivit Dominus Deus Israhel qui prohibuit me malum facere tibi nisi cito venisses in occursum mihi non remansisset Nabal usque ad lucem matutinam mingens ad parietem*.[1269] Drei weitere Übereinstimmungen des Vokabulars befinden sich im ersten Buch der Könige: *idcirco ecce ego inducam mala super domum Hieroboam et percutiam de Hieroboam mingentem ad parietem* […].[1270] In diesem Beispiel ist es eine Nachricht an den schlechten König Jerobeam, dem geweissagt wird, er werde alle männlichen Nachkommen seiner Familie bis auf den letzten einbüßen. Ferner: *cumque regnasset et sedisset super solium eius percussit omnem domum Baasa et non dereliquit ex eo mingentem ad parietem et propinquos et amicos eius*.[1271] Hierbei handelt es sich um einen Akt des Königs Simri, der das vormalige Herrscherhaus Bascha bis auf den letzten Mann auslöschte, was wiederum der Erfüllung einer Weissagung des Propheten Jehu im ersten Buch der Könige gleichkommt.[1272] Diese Auslöschung ist das Resultat für die Folgsamkeit des Hauses Bascha gegenüber dem schlechten König Jerobeam.[1273] Schließlich: *ecce ego inducam super te malum et demetam posteriora tua et interficiam de Ahab mingentem ad parietem et clausum et ulti-*

[1267] *ChrSamp-Pel*, Abs. 17, S. 310. Der leicht abweichende Text der *ChrSamp-Sil*, ebd. lautet: *Rex uero Ordonius* […] *magno exercitu agregato illuc festinus perrexit, et confluentibus ad inuicem catholico regi; et deleuit eos usque mingentem ad parientem*.
[1268] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 162, Anm. 583.
[1269] 1 Sam 25,34.
[1270] 1 Kge 14,10.
[1271] 1 Kge 16,11.
[1272] Vgl. 1 Kge 16,1–4.
[1273] Vgl. ebd.

mum in Israhel.[1274] Diese Stelle ist der Weissagung des Elijas an König Ahab entnommen, dessen Geschlecht bis auf den letzten Mann ausgerottet werden solle, weil er gegen Gott gehandelt und Nabot ermordet habe.[1275] Sofern die obige Passage der Chronik also an das erste Buch Samuel angelehnt ist, kann in ihr eine Darstellung Ordoños II. als neuer David gesehen werden. Im Falle einer Bezugnahme zum ersten Buch der Könige ist vielmehr eine negative Fremddarstellung anzunehmen, welche die Araber, repräsentiert durch ein Heer aus Córdoba, mit Jerobeam oder mit dem Haus Bascha, das wiederum mit Jerobeam zusammenarbeitete, oder aber mit Ahab gleichsetzt. Sollte hier also eine Korrelation zum ersten Buch der Könige beabsichtigt sein, wird der Sieg Ordoños als Strafe Gottes gegen die Araber dargestellt. Dies stellt einen Wendepunkt in der Historiographie dar. Die strafende Instanz in den asturischen Zeugnissen waren stets die Araber. Hier nun werden sie *be*straft für ihr nicht gottgefälliges Handeln beziehungsweise für ihr Vorgehen gegen die Kirche des Herrn, repräsentiert durch die Könige von Asturien-León.[1276] Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass die *Chronik des Sampiro* mit ihrem Narrativ dort einsetzt, wo die *Chronik Alfons' III.* endet. Sie ist die inhaltliche Fortsetzung dieser letzten überlieferten Asturischen Chronik. Sie berichtet durch Darstellungsweisen, wie die eben aufgezeigte, von der Phase der Rückgewinnung göttlicher Gnade. Die Strafe, die noch in den Asturischen Chroniken mit der Fremdherrschaft der Araber identifiziert wird, erscheint in ihr abgebüßt und die Erfolge der asturisch-leonesischen Könige sind nun Strafe für die Fremdherrscher – ein Prinzip, das sich so auch im Alten Testament findet. So ist das Volk Gog im Buch Ezechiel eine Strafe Gottes, wird allerdings, nachdem das Volk Israel seinen Status gegenüber Gott zurückgewonnen hatte, selbst bestraft.[1277] Es scheint also auch hier durch den Chronisten der zeitliche Ablauf von Sünde, Strafe, Buße und Gnade aufgenommen worden zu sein. Die Darstellung der Erfolge Alfons' III. und seiner Nachfolger bezeichnet den Übergang von der dritten zur vierten Phase, von der Buße zur Gnade. Ganz ist die Gnade allerdings noch nicht zurückerlangt, denn noch ist das Emirat Córdoba eine Bedrohung. Somit ist nicht nur die aufgezeigte Darstellung im Detail bibeltypologisch zu verstehen, sondern die Kombination der Inhalte der Asturischen Chroniken und der *Chronik des Sampiro* beinhaltet auch eine Nachahmung der Abläufe alttestamentlicher Episoden, gerade weil die *Chronik des Sampiro* die inhaltliche Fortsetzung der *Chronik Alfons' III.* ist.

Dass die Strafe noch nicht vollkommen abgebüßt, also die Gnade Gottes noch nicht zur Gänze zurückgewonnen war, könnte der nächste Absatz der Chronik bestätigen, welcher eine militärische Niederlage Ordoños II. nahe Min-

---

[1274] 1 Kge 21,21.
[1275] Vgl. 1 Kge 21,1–28.
[1276] In *ChrProph* wird zwar auch die Bestrafung der Chaldäer thematisiert, allerdings in Form einer Prophezeiung, also mit Blick in die Zukunft und nicht, wie hier, in der Rückschau.
[1277] Vgl. Ez 38,1–23; siehe auch Ez 39,1–21.

dueña schildert. Erneut habe ein Heer des „Königs von Córdoba“ gemeinsam mit „anderen hagarenischen Königen und den Heeren vieler Sarazenen“ einen Zug gegen das Reich Ordoños unternommen, wobei diesmal Ordoño der Verlierer war. Kommentiert wird dieses Ereignis mit einem Zitat aus dem zweiten Buch Samuel: *Hic percatis iterum rex Cordubensis cum aliis agarenis regibus, et cum multis sarracenorum exercitibus contra regem domnum Ordonium uenit ad locum que dicitur Mindonia, et inter se dimicantes, ac prelium mouentes, corruerunt ibi multi ex nostris. Et ut ait Dauid: Uarii sunt euentus belli.*[1278] Der biblische Wortlaut ist: *et dixit David ad nuntium haec dices Ioab non te frangat ista res varius enim eventus est proelii et nunc hunc nunc illum consumit gladius conforta bellatores tuos adversum urbem ut destruas eam et exhortare eos.*[1279] Ordoño hat also einen Verlust verkraften müssen. Diese Tatsache passte nicht so recht in das vermittelte Bild der Rückgewinnung göttlicher Gnade. Deswegen bediente man sich dieses Zitates, um zum Ausdruck zu bringen, dass gelegentlich doch Ungereimtheiten im göttlichen Heilsplan auftreten können, die für den Menschen unvorhersehbar, geradezu ungewiss sind. Es bleibe immer noch ein göttlicher Plan, den der Mensch mit seinen beschränkten Fähigkeiten nur nicht immer durchdringen könne. Deswegen also ein Bibelzitat als Kommentar, dass die anscheinend unpassende Situation rechtfertigt, das eigene Erstaunen über das Ereignis zum Ausdruck bringt und dennoch alles als vorgesehen markiert.

Eine alternative und ebenso nachvollziehbare Interpretation ergibt sich, wenn man das Bibelzitat kontextualisiert. Es ist entnommen aus der Erzählung von David und Urias. David ließ Urias in einen Hinterhalt führen, um dessen Frau, die von David bereits geschwängert wurde, heiraten zu können. David wurde jedoch überführt und bestraft.[1280] Ebenso könnte diese Niederlage als Strafe für die iberischen Christen verstanden worden sein.[1281] Ordoño wird als neuer David typologisiert, der – obwohl grundsätzlich eine erfolgreiche Herrschergestalt – auf seinem Weg nicht immer gottgerecht handelte und deswegen von seinem Herrn gelegentlich zurechtgewiesen werden musste. So erklärte sich der Chronist diesen Rückschlag in der sonst so erfolgreichen Herrschaft Ordoños. Dieser Verdacht wird bestärkt durch die Schilderung einer weiteren Schlacht, die sich direkt an die oben zitierte Passage anschließt. Drei Jahre nach der mit dem Samuel-Zitat kommentierten Niederlage sei ein weiteres Heer von „unzähligen Sarazenen“ nach Mues gezogen. Ordoño stellte sich diesem entgegen und konn-

---

[1278] *ChrSamp-Pel*, Abs. 18, S. 313. *ChrSamp-Sil*, ebd., weicht nur geringfügig ab: *Deinde alia azeyfa venit ad locum quem vocitant Mitonia, et inter se conflitantes, ac prelium mouentes, corruerunt ex ambabus partibus. Vt ait Dauid: Varii sunt euentus belli.*

[1279] 2 Sam 11,25.

[1280] Vgl. 2 Sam 11,1–12,25. Noch größere Übereinstimmung liefern Texte der Vetus Latina. Vgl. T. Haye, Oratio. Mittelalterliche Redekunst in lateinischer Sprache (Mittellateinische Studien und Texte 27), Leiden / Boston / Köln 1999, S. 280 f.

[1281] Vgl. J. von Aschbach, Geschichte der Ommaijaden in Spanien, nebst einer Darstellung des Entstehens der spanischen christlichen Reiche. Zweiter Theil, Frankfurt am Main 1830, S. 23.

te sogar auf die Unterstützung des Königs von Pamplona, García, zählen. Jedoch wurde es aufgrund von Sündhaftigkeit verhindert, dass die christlichen Heere die Angreifer besiegen konnten. *Ex hinc in anno III° innumerabile agmen sarracenorum uenit ad locum, que dicitur Mohis, quo audito, Pamplonensis Garsea regis, Sancii regis filius, misit uelociter ad regem dompnum Ordonium, ut adiuuaret eum contra acies agarenorum. Rex uero perrexit cum magno presidio, et obuiauerunt sibi in ualle que dicitur Iuncaria, et ut assolet, peccato impediente, multi corruerunt ex nostris* […].[1282] Was genau allerdings die Sündhaftigkeit ausmachte, wird nicht erläutert. Die Begründung *peccato impediente* ist die einzige Erklärung für die Niederlage. Hier zeichnet sich lediglich wieder das Prinzip von Sünde und Strafe ab, ohne allerdings konkret zu werden. Diese beiden Niederlagen sind allerdings nur als kleine Rückschläge zu verstehen, denn schon im direkten Anschluss wird die Herrschaft Ordoños wieder als Erfolgsgeschichte dargestellt.[1283]

Die nächste biblische Bezugnahme in der *Chronik des Sampiro* ist ein Zitat aus dem Buch der Sprüche. Es ist eingebettet in die Erzählung von einer Rebellion nordiberischer Grafen gegen König Ordoño, die er niederwerfen kann. Er lässt die Rebellen einkerkern und töten. Wieder erscheint das Bibelzitat als Kommentar zu dem Geschehenen. *Et quidem rex Ordonius, ut erat prouidus et perfectus, direxit Burgis pro comitibus, qui tunc eandem terram regere uidebantur, et erant ei rebelles. Hii sunt: Nunnus Fredenandi, Abolmondar Albus, et eius filius Didacus, et Fredenandus Ansuri filius, venerunt ad placitum regis in riuulo qui dicitur Carrion, loco dicto Teliare; et ut ait agiograba: Cor regum et cursus aquarum in manu Domini, nullo sciente exceptis eos, et uinctos et cathenatos ad sedem regiam legionensem secum adduxit, et ergastulo carceris trudi, et ibi eos necare iussit*.[1284] Das Bibelzitat wird in dieser Passage angekündigt mit den Worten „und wie der Hagiograph sagt“ (*et ut ait agiograba*) und lautet in der Vulgata: *sicut divisiones aquarum ita cor regis in manu Domini quocumque voluerit inclinabit illud*.[1285] Es scheint mittels dieses Zitates eine gewisse Erschütterung über die harte Strafe, die der König über die Rebellen verhangen hat, ausgedrückt

---

[1282] *ChrSamp-Pel*, Abs. 18, S. 313. Der Text der Redaktion Silense weicht hinsichtlich des helfenden Königs, der Schreibweise mancher Wörter und der Bezeichnung des sarazenischen Heeres als „azeyfa“ ab. *ChrSamp-Sil*, Abs. 18, S. 313: *Ex hinc in anno tertio tertia venit azeyfa ad locum quem dicunt Mois. Rex vero Sancius Garsianifilius* [sic] *misit ad regem domnum Ordonium, vt adiuvaret eum contra acies agarenorum. Rex vero perrexit cum magno presidio, et obuiauerunt sibi in valle que dicitur Iuncaria, et vt adsolet, peccato inpediente, multi corruerunt ex nostris* […]. Vgl. Isla Frez, La monarquía leonesa (wie Anm. 1182), S. 44. Ferner Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 273.

[1283] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 18, S. 313–316. Siehe auch *ChrSamp-Sil*, Abs. 18, S. 313–316.

[1284] *ChrSamp-Pel*, Abs. 19, S. 316. Die Redaktion Silense weicht nur in diversen Schreibweisen geringfügig ab und verzichtet auf die Bezeichnung der Grafen als Rebellen. Vgl. *ChrSamp-Sil*, Abs. 19, S. 316.

[1285] Spr 21,1.

zu werden. Eine bibeltypologische Interpretation dieser Passage ist nicht möglich. Vielmehr ist es der Versuch, das harte Vorgehen Ordoños zu rechtfertigen. Es scheint auch für den Chronisten nicht nachvollziehbar gewesen zu sein, aber verurteilen wollte er Ordoño offenbar auch nicht. In dieser Ratlosigkeit über das Verhalten des Königs behalf man sich also mit dem Verweis darauf, dass manche Dinge sich nicht durch den Menschen ergründen ließen und nur Gott selbst weiß, warum er den König diese harte Strafe hat vollstrecken lassen.

Ordoño II. folgte sein Bruder Fruela II. in der Herrschaft nach. Ihm war aufgrund seines frühen Todes eine nur sehr kurze Herrschaft beschieden. In der *Chronik des Sampiro* wird Fruela sehr negativ dargestellt, oft mittels Bibelreferenzen. Bereits die zu Beginn angemerkte kurze Lebensdauer Fruelas wird mit einem Psalm durch Übernahme des Vokabulars verbunden, der Teil des Gebetes eines Unglücklichen ist.[1286] Fruela habe also […] *propter paucitatem uero dierum* […] keine Siege in seiner Herrschaft erringen können.[1287] Ebenso beklagt der Betende in den Psalmen, seine Kraft sei auf dem Weg gebrochen und seine Tage seien verkürzt worden: *respondit ei in via virtutis suae paucitatem dierum meorum nuntia mihi*.[1288]

Weiterhin erwähnt der Historiograph, dass Fruela unter seinen Nachkommen einen Sohn aus einer illegitimen Ehe hatte.[1289] Der Chronist fährt fort mit dem Verdacht einer weiteren sündhaften Tat – Fruela habe die Söhne des Adligen Olmundo töten lassen: […] *nisi quod ut obtumant filios Olmundi nobilis sine culpa, trucidare iussit*.[1290] In der Darstellung Fruelas ist aber dies noch kein Anlass, ihn durch Gott bestrafen zu lassen. Erst Verfehlungen kirchenpolitischer Art ziehen Gottes Zorn auf den König. *Et ut dicunt, iusto Dei iuditio, festinus regno caruit, quia episcopum Legionensem nomine Fronimium post occisionem fratrum absque culpa in exilium misit* […].[1291] Dass Fruela es also wagte, einen Bischof fortzuschicken, sei der Anlass für Gottes Zorn auf ihn gewesen. Die Phrase *iusto Dei iuditio* verknüpft diese Stelle der Chronik mit dem zweiten Makkabäerbuch und dem Gottesgericht über den heidnischen König Antiochus, den Gott ebenfalls gerecht gestraft habe: *sed non cessantibus doloribus supervenerat enim in eum iustum Dei iudicium desperans scripsit ad Iudaeos in modum deprecationis epistulam haec continentem*.[1292] Über diese wahrscheinlich alttestamentliche Wortwahl hinaus wird die Situation Fruelas allerdings direkt mit der Überlieferung einer neutestamentlichen Gestalt, dem Apostel Johannes, verglichen: […] *non rememorauit Domicianum imperatorem beatissimum Iohan-*

[1286] Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 186.
[1287] *ChrSamp-Pel*, Abs. 20, S. 318.
[1288] Ps 101,24.
[1289] *ChrSamp-Pel*, Abs. 20, S. 318: *Et genuit Acennare, sed non ex legitimo coniugo.* Diese Information fehlt in der Redaktion Silense.
[1290] Ebd., übereinstimmender Wortlaut in der Redaktion Silense.
[1291] Ebd., S. 318 f. Die Redaktion Silense weicht nur dahingehend ab, dass die Herkunft des genannten Bf. aus León verschwiegen wird.
[1292] 2 Mak 9,18; vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 186.

nem apostolum et euangelistam, in exilium misisse […]*: et ideo, iussu Dei, a senatu romano interfectus est.*[1293] So, wie der Apostel und Evangelist[1294] Johannes von Domitian ins Exil auf Patmos vertrieben worden sei, weswegen Domitian dann durch göttliches Urteil vom römischen Senat getötet wurde, sei die Exilierung des Bischofs Frominius der Grund für das Gottesgericht an König Fruela II. gewesen, was sich in seinem frühen Tod zeige.[1295] Wenngleich diese Überlieferung von Johannes' Exil nicht der Bibel entnommen ist,[1296] so spiegelt sich darin doch ein typologisches Verständnis zu einer neutestamentlichen Figur. Die Biographie des Johannes wird als Vorankündigung zur Biographie des Frunimius verstanden und Fruela wird als zweiter Domitian dargestellt, der wiederum ein Christenverfolger war. Wesentlich deutlicher als diese verbrämte Typologie ist allerdings der kirchenpolitische Aspekt dieser Darstellung. Die hohe Geistlichkeit – mag der Bischof seinen Bruder erschlagen haben oder nicht – an der Ausübung ihrer Aufgaben zu hindern, war für den Chronisten Sampiro, seines Zeichens ebenfalls Bischof, eine schwere Sünde. Kirchenpolitik und Moral werden hier verknüpft. Daher diese Gegenüberstellung, die zeigt, dass Gott auch schon zuvor in der Geschichte diejenigen strafte, die sich die Einflussnahme auf die Belange der Priester anmaßten. Letztlich unterstreicht Sampiro den moralischen Faktor dieser Episode, indem ein Bibelzitat aus dem Munde Davids an seinen Vergleich anschließt: *Non est uerius Dauid dicentis: Nolite tangere Christos meos et in prophetis meis, nolite malignari.*[1297] Das Zitat ist entweder dem ersten Buch der Chronik oder den Psalmen entnommen. In beiden findet man den identischen Wortlaut: *nolite tangere christos meos et in prophetis meis nolite malignari.*[1298] Diese Forderung ist Teil der Zurechtweisung Davids, nachdem er die

---

[1293] Ebd., S. 319. Diese Passage fehlt in der Redaktion Silense.

[1294] Die Debatte, ob es sich hierbei um dieselbe Person handelt oder nicht, spielt für die hiesige Betrachtung keine Rolle. Für Sampiro war es offensichtlich ein und dieselbe Person. Diese Haltung ist im Mittelalter nichts Neues, wie beispielsweise das *Breviarum apostolorum*, in: T. Schermann (Hrsg.), Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque, domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1907, S. 206–211, hier S. 208, zeigt, dessen älteste Handschrift aus dem neunten Jahrhundert stammt. Siehe ebd., S. 206.

[1295] Vgl. zur Legende vom exilierten Johannes E. Meier, Handbuch der Heiligen, Darmstadt 2010, S. 106 f. Zur späteren Interpretation dieser Stelle durch Bf. Pelayo von Oviedo siehe Linehan, History and the Historians (wie Anm. 104), S. 122.

[1296] Die Informationen über seine Biographie finden sich im Dorotheus-Text aus dem achten/neunten Jahrhundert, verfasst von einem anonymen Autor aus Byzanz. Vgl. T. Schermann, Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte, Leipzig 1907, S. 258–266. Zum Autor siehe W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abteilung 1/2), München 1971, S. 299.

[1297] *ChrSamp-Pel*, Abs. 20, S. 319. Diese Passage fehlt in der Redaktion Silense.

[1298] 1 Chr 16,22. Siehe auch Ps 105,15.

Bundeslade nach Jerusalem brachte.[1299] Es handelt sich also um ein Verbot, den rechtmäßig eingesetzten „Gesalbten" und anerkannten Propheten irgendetwas zuleide zu tun. Das Verbot, die hohen Geistlichen in der Ausübung ihres Amtes zu beeinträchtigen, sieht Sampiro seit den Tagen Davids gegeben. Eine Zuwiderhandlung rufe Gottes Zorn und Strafe hervor, was der Fall des Domitian schon bewiesen hätte. Fruela II. widerfuhr somit nach Ansicht Sampiros die gerechte Strafe und Gott stellte die gestörte Ordnung mit dem frühen Tod des Königs und der Rückkehr des Bischofs aus dem Exil wieder her: *Et ob hoc adbreuiatum est regnum eius, ac breuiter uitam finiuit, et sepultus iusta fratrem suum legioni fuit, et plenus lepre discessit. Regnauit autem anno uno, mensibus duobus. Prefatus itaque episcopus episcopatum suum tunc recuperauit.*[1300] Das Krankheitsbild Fruelas in dieser Redaktion der Chronik – die Lepra oder eine ähnliche Krankheit – taucht zudem im Alten Testament, im dritten Buch Mose als Zeichen der Unreinheit auf.[1301] Die Geschichte des Fruela in der *Chronik des Sampiro* ist hernach eine Abfolge von Sünde und Strafe, gestützt auf alttestamentliche Moral und vermeintlich bestätigt durch die traditionell überlieferte Geschichte von einer neutestamentlichen Figur und ihres Widersachers.

Ramiro II. wird in der *Chronik des Sampiro* aufgrund seiner militärischen Auseinandersetzungen mit Cordubenser Heeren viel Aufmerksamkeit gewidmet. In diesen Darstellungen wird diese Königsgestalt ebenfalls biblisch geprägt. Im Kampf gegen Abu Yahya wird Ramiro als *Rex* […] *ut erat fortis et potens* […][1302] bezeichnet und erhält damit sehr wahrscheinlich eine Stilisierung, wie sie David in den Psalmen anheimfällt: *quis est iste rex gloriae Dominus fortis et potens Dominus potens in proelio.*[1303]

Die nächste Anlehnung an die Bibel findet sich in der Beschreibung eines Heereszuges Abd ar-Rahmans III. nach Simancas, dem sich Ramiro II. auch entgegenstellte. Zu dieser Zeit habe sich das Unheil durch ein göttliches Zeichen, eine Sonnenfinsternis, angekündigt: *Postea Abderrechman, rex Cordubensis, cum magno exercitu Septimancas properauit. Tunc ostendit Deus signum magnum in celo, et re-uersus est Sol in tenebras in uniuerso mundo per unam*

[1299] Vgl. 1 Chr 16,1–36.

[1300] *ChrSamp-Pel*, Abs. 20, S. 319. Vgl. *ChrSamp-Sil*, Abs. 20, S. 319: *Et ob hoc abreuiatum est regnum, ac breuiter vitam finiuit, et morbo proprio discessit. Regnauit anno vno, mensibus duobus.*

[1301] Vgl. Lev 13,1–59, insbesondere Lev 13,15: *tunc sacerdotis iudicio polluetur et inter inmundos reputabitur caro enim viva si lepra aspergatur inmunda est.*

[1302] *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 324.

[1303] Ps 23,8; vgl. Est évez Sol a, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 188.

horam.[1304] Wie schon im Kapitel über die *Mozarabische Chronik* erwähnt,[1305] ist die Deutung von Himmelserscheinungen nicht selten mit göttlichen Zeichen verknüpft, was sich schon im Alten Testament so niederschlägt.[1306]

Diese Sonnenfinsternis habe König Ramiro II. zum Anlass genommen, ein Heer aufzustellen und den Sarazenen, die nun von Córdoba nach Norden rückten, entgegenzutreten. 80.000 Mauren seien in den gegnerischen Reihen getötet worden: *Rex noster catholicus hec audiens, illuc ire disposuit cum magno exercitu. Et ibidem dimicantibus ad inuicem, dedit Dominus uictoriam regi catholico qualiter die II feria inminente festo sanctorum Justi et Pastoris deleta sunt ex eis LXXX*[a] *milia maurorum*.[1307] Die verwirrende Verwendung von *Mau-*

[1304] *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 325. Die Redaktion Silense erwähnt zwar den Heereszug Abd ar-Rahmans, jedoch nicht die Sonnenfinsternis. Tatsächlich war am 19. Juli 939 eine partielle Sonnenfinsternis auf der Iberischen Halbinsel zu beobachten. Vgl. Total Solar Eclipse of 939 July 19, in: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=09390719> (Stand: 12.01.2018). Die Schlacht selbst fand im August statt. Vgl. K. P. Jankrift, 711 n. Chr. – Muslime in Europa! (Wendepunkte der Geschichte), Stuttgart 2011, S. 84.

[1305] S. o., S. 44, 66.

[1306] Vgl. Am 8,9, wo zumindest das Verb *tenebrescere* vorkommt, welches auch in obigem Zitat aus der Chronik zu finden ist: *et erit in die illa dicit Dominus occidet sol meridie et tenebrescere faciam terram in die luminis*. Fernández Conde, El Libro de los Testamentos (wie Anm. 1215), S. 65 f., und ebenso Ders., Espacio y tiempo en la construcción ideológica de Pelayo de Oviedo, in: P. Henriet (Hrsg.), À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX[e]–XIII[e] siècle) (Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales, Annexes 15), Lyon 2003, S. 129–148, hier S. 143, sieht hier eine Bezugnahme zu Jos 10,12–19, wo den Israeliten nach einer Sonnenfinsternis ein vernichtender Sieg gegen die Amoriter gelang. Jos 10,12–19: *tunc locutus est Iosue Domino in die qua tradidit Amorreum in conspectu filiorum Israhel dixitque coram eis sol contra Gabaon ne movearis et luna contra vallem Ahialon* [13] *steteruntque sol et luna donec ulcisceretur se gens de inimicis suis nonne scriptum est hoc in libro Iustorum stetit itaque sol in medio caeli et non festinavit occumbere spatio unius diei* [14] *non fuit ante et postea tam longa dies oboediente Domino voci hominis et pugnante pro Israhel* [15] *reversusque est Iosue cum omni Israhel in castra Galgalae* [16] *fugerant enim quinque reges et se absconderant in spelunca urbis Maceda* [17] *nuntiatumque est Iosue quod inventi essent quinque reges latentes in spelunca Maceda* [18] *qui praecepit sociis et ait volvite saxa ingentia ad os speluncae et ponite viros industrios qui clausos custodiant* [19] *vos autem nolite stare sed persequimini hostes et extremos quosque fugientium caedite ne dimittatis eos urbium suarum intrare praesidia quos tradidit Dominus Deus in manus vestras*. Auch hier gilt, dass Gottes auserwähltes Volk mit seiner Hilfe und nach einem himmlischen Vorzeichen ein Gegnervolk besiegt habe. Eine typologische Deutung dieser Bibelpassage ist also durchaus realistisch, jedoch schätze ich die weiter unten thematisierte, auf der Zahl der 80.000 Gegner beruhende Symbolik als stärkeres Argument ein und rücke daher die Möglichkeit der Bezugnahme zu Jos 10 in den Hintergrund.

[1307] *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 325 f.; die Redaktion Silense ist identisch, bis auf den ersatzlosen Verzicht auf die Bezeichnung *Mauri*.

ri in dieser Passage der Chronik wird weiter unten untersucht. Hier ist es vorerst vielmehr die Quantität von 80.000 Mann, die mit ihrem biblischen Ausmaß eine ähnliche Interpretation wie die Zahlenverhältnisse bei der Schlacht von Covadonga in der *Chronik Alfons' III.* vermuten lässt.[1308] Gemäß den Ausführungen zur Schlacht von Covadonga erscheint auch diese Zahl unrealistisch. Ganz ohne Hintersinn scheint sie dennoch nicht, denn wie zuvor nachgewiesen, können Zahlen dieser Art in einem Schlachtenkontext als Bezugnahme zur Bibel erkannt werden. In der Tat findet sich im zweiten Buch der Makkabäer eine Erzählung, in welcher der seleukidische Reichsverweser Lysias mit einer 80.000 Mann starken Armee gegen die Israeliten zieht: *Sed parvo post tempore Lysias procurator regis et propinquus ac negotiorum praepositus graviter ferens de his quae acciderant* [2] *congregatis octoginta milibus et equitatu universo veniebat adversus Iudaeos existimans se civitatem quidem captam gentibus habitaculum facturum*.[1309] Judas Makkabaeus war in der Lage, Lysias zu besiegen.[1310] Die Wahl dieser außergewöhnlich großen Zahl in der *Chronik des Sampiro* lässt – neben einer nachvollziehbaren Tradition der Verwendung der Zahl 80.000 als Größendarstellung von Feinden[1311] – auf eine bibeltypologische Darstellung

---

[1308] S. o., S. 228 f. Es ist möglich, dass bereits in der *ChrAlb*, Kap. XV, Abs. 13, S. 470, mit den 80.000 Soldaten im Gefolge al-Mundars dasselbe Darstellungsprinzip bemüht wurde wie es auf den folgenden Seiten für das Aufkommen dieser Zahl in der *ChrSamp* interpretiert wird.

[1309] 2 Mak 11,1 f.

[1310] Vgl. 2 Mak 11,1–12.

[1311] Beispiele hierfür sind Hieronymus, Eusebius und Orosius, die den Burgundern diese Zahl zuschreiben, als sie das Rhein-Tal erreichten: Eusebius, *Hieronymi Chronicon*, in: R. Helm (Hrsg.), Eusebius Werke, Bd. 7, Die Chronik des Hieronymus (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 47), Berlin 1956, S. 1–253, hier S. 247: *Burgundionum LXXX ferme milia, quod numquam antea, ad Rhenum descenderunt*; vgl. Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos*, in: K. Zangemeister (Hrsg.), Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII accedit eiusdem liber apologeticus (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 5), Wien 1882, S. 1–600, hier VII, Kap. xxxii, Abs. 11, S. 514: *Burgundionum quoque nouorum hostium nouum nomen, qui plus quam octoginta milia, ut ferunt, armatorum ripae Rheni fluminis insederun*t; ferner Victor von Vita und Procop, die darüber berichten, Geiserich habe 80.000 Menschen über die Straße von Gibraltar geführt, vgl. Victor de Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum*, in: K. Vössing (Hrsg.), Victor von Vita. Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum, Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Afrika, Lateinisch und deutsch (Texte zur Forschung 96), Darmstadt 2011, S. 32–152, hier I, Abs. 2, S. 34 f., siehe Προκοπίου Καισαρέως, Ὑπέρ τῶν πολέμον λόγος πρῶτος, in: H. B. Dewing (Hrsg.), Procopius, Vol. II, History of the Wars, Books III and IV (The Loeb Classical Library), London / New York 1916, 1–207, hier III, Kap. v, Abs. 18, S. 52: Τοὺς δὲ δὴ Βανδίλους τε καὶ Ἀλανοὺς ἐς λόχους καταστησάμενος, λοχαγοὺς αὐτοῖς ἐπέστησεν οὐχ ἧσσον ἢ ὀγδοήκοντα, οὕσπερ χιλιάρχους ἐκάλεσε, δόκησιν παρέχων ἐς ὀκτώ οἱ μυριάδας συνιέναι τὸν τῶν στρατευομένων λεών; Georg von Pisidien nennt 80.000 Avaren und Slaven, die 626 Konstantinopel belagert haben, vgl. Georgius Pisidia,

Ramiros II. als neuem Judas Makkabaeus schließen. Ihm wird somit die Rolle einer Erlösergestalt zugetragen, während zugleich das Emirat Córdoba als Bedrohung des auserwählten Volkes Gottes typologisiert wird. Diese Interpretation geht einher mit den Ausführungen, die der Chronist zu Beginn des Absatzes über Ramiro II. formuliert. Ramiro habe sicher regiert, ein Konzil mit allen Großen des Reiches organisiert und Pläne geschmiedet, das „Land der Chaldäer", also das Emirat Córdoba anzugreifen, was ihn zumindest soweit brachte, dass er Madrid erobern konnte: *Era DCCCCLXX[a]I[a] Ranimirus securus regnans, consilium iniit cum omnibus magnatibus regni sui qualiter caldeorum ingrederetur terram, et quoadunato exercitu, pergens ad ciuitatem que dicitur Mageriti, confregit muros eius, et maximas fecit strages, dominica die, adiuuante clemencia Dei, reuersus est in domum suam cum uictoria in pace*.[1312] Die Erfolge Ramiros lassen ihn in den Augen des Chronisten also als neuen Judas Makkabaeus erscheinen, der, wie dieser, in der Lage ist, eine Übermacht an Feinden seines auserwählten Volkes zu besiegen. Das Emirat Córdoba, das gewissermaßen die Chaldäer des Königreiches Asturien-León verkörpert, ist der erklärte Gegner dieser Erlösergestalt, wodurch der Gedanke der baldigen Befreiung ganz Hispaniens von der arabischen Fremdherrschaft erneut bestärkt wird.

Die Beschreibung des 19. Regierungsjahres Ramiros II. birgt möglicherweise ebenfalls biblische Bezugnahmen in sich. Sampiro beginnt mit der Beschreibung der Einnahme der von „Hagarenern" besetzten Stadt Talavera durch Ramiro: *Nono decimo anno regni sui consilio inito, exercitu agragato perrexit euoluere ciuitatem agarenorum que nunc a populis Talauera uocitatur. Et bello inito occidit ibidem ex agarenis XII milia, et asportauit VII milia captiuorum, et*

Bellum Avaricum, in: J.-P. Migne, Πασχάλιον, Chronicon Paschale, accedunt Gregorii Pisidiae opera quae reperiri potuerunt omnia (Patrologia Graeca 92), Paris 1860, Sp. 1263–1296, hier Sp. 1277; schließlich Johannes von Ephesos, der im Meander-Tal 80.000 Heiden bekehrt habe, vgl. S. Ashbrook Harvey, Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints (Transformation of the Classical Heritage 18), Berkeley / Los Angeles / Oxford 1990, S. 29, 99. An dieser Stelle möchte ich Prof. Dr. Ian Wood von der University of Leeds danken, der mir ein bis dato unveröffentlichtes Manuskript eines Forschungsartikels zur Verfügung stellte, dem ich diese Beispiele entnehmen konnte. Inzwischen ist dieser Artikel veröffentlicht: I. Wood, Responses to Migration and Migrants in the Fith- and Sixth-Century West, in: Le migrazioni nell'Alto Medioevo, Vol. 1, Spoleto 2019, S. 177–204.

[1312] *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 322 f.; die Redaktion Silense weicht nur unwesentlich ab. Siehe zur Übersetzung von *Mageriti* als „Madrid": Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 96. Hinsichtlich der Interpretation dieser Stelle siehe auch F. Miranda García, Legitimar al enemigo (musulmán) en las crónicas hispanocristianas (Ss. XI–XII), in: C. de Ayala Martínez / I. C. F. Fernandes (Hrsg.), Cristãos contra muçulmanos na Idade Média peninsular. Bases ideológicas e doutrinais de uma confrontação (séculos X–XIV) [Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular. Bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X–XIV)], Lissabon 2015, S. 219–239, hier S. 230 f. Generell zu Ramiros Politik gegenüber den Arabern vgl. O'Callaghan, History of Medieval Spain (wie Anm. 930), S. 122–124.

ruersus est ad propria cum uictoria.[1313] Wieder ist es die enorme Zahl, die Skepsis hervorruft und dadurch einen Verweis auf die Bibel nahelegt. Die Möglichkeit, diese Zahl biblisch zu interpretieren, soll hier aufgezeigt werden. Zehnmal wird die Zahl 12.000 in der Bibel mit der Stärke von Heeren oder Städten in Verbindung gebracht. Die wahrscheinlichste Verbindung führt zum Buch Josua. Dort wird beschrieben, wie Josua die Stadt Ai belagert und schließlich durch einen Hinterhalt bezwingt. Dabei starben alle 12.000 Einwohner von Ai: *Erant autem qui in eo die conciderant a viro usque ad mulierem duodecim milia hominum omnes urbis Ahi*.[1314] Da hier eine Führungsfigur der Israeliten eine Stadt bezwingt, scheint dies die am besten passende Variante biblischer Bezugnahme zu sein. Die Eroberung der Stadt Ai durch Josua kann im typologischen Sinne als Vorankündigung der Eroberung Talaveras durch Ramiro II. verstanden werden. Andere hier infrage kommende Bibelpassagen sind unter anderem die Erzählung von Joab, der 12.000 Edomiter im Salztal schlug,[1315] oder von David, der gegen die Ammoniter kämpfte, die sich unter anderem die Leute von Tob als Verbündete suchten. Diese waren 12.000 Mann stark.[1316] Ferner war es Ahitofel, der David mit einer Armee von 12.000 Mann nachsetzen wollte.[1317] Diese alttestamentlichen Beispiele würden Ramiro II. als neuen Joab oder neuen David typologisieren. Wenngleich die Verbindung zum Buch Josua am besten zu passen scheint, können Bezugnahmen dieser Art nicht ausgeschlossen werden – nicht zuletzt, weil es sich durchaus auch um eine unbewusste Zahlenverwendung handeln könnte, die zwar in Korrelation zur Bibel steht, aber nicht gezielt ausgewählt sein muss. Sie könnte Wiedergabe ohnehin verinnerlichten Wissens sein und somit muss ihr nicht zwingend die Bedeutung Josuas zugeschrieben werden. Es muss noch hinzugefügt werden, dass auch Heeresstärken von 12.000 Mann aufseiten der Israeliten im Alten Testament vorkommen.[1318] Diese können freilich nicht die Bezugnahme für ein Narrativ sein, das dem Gegner eine solche Größe zuschreibt. Schließlich muss noch erwähnt werden, dass sich die Johannesoffenbarung der 12.000 bedient, wodurch auch ein eschatologischer Sinn in der Verwendung dieser Zahl denkbar ist. *Ex tribu Iuda duodecim milia signati ex tribu Ruben duodecim milia ex tribu Gad duodecim milia* [6] *ex tribu Aser duodecim milia ex tribu Nepthalim duodecim milia ex tribu Manasse duodecim milia* [7] *ex tribu Symeon duodecim milia ex tribu Levi duodecim milia ex tribu Issachar duodecim milia*.[1319] Hierbei handelt es sich um insgesamt zwölf Stämme, deren jedem

---

[1313] *ChrSamp-Pel*, Abs. 24, S. 330 f. In der Redaktion Silense steht kein *ex agarenis* vor der Zahl 12.000.
[1314] Jos 8,25.
[1315] Vgl. Ps 60,2. Vgl. Meyer / Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (wie Anm. 235), Sp. 882 f., die fälschlicherweise schreiben, David würde in dieser Bibelstelle die Edomiter besiegen.
[1316] Vgl. 2 Sam 10,6.
[1317] Vgl. 2 Sam 17,1.
[1318] Vgl. Num 31,5; 1 Kge 4,26; 1 Kge 10,26; 2 Chr 1,14; 2 Chr 9,25.
[1319] Off 7,5–7.

12.000 Mann angehören, die das Sigel tragen, welches sie als Knechte Gottes kennzeichnet. Für sich genommen steht diese Passage als übersteigerte Erfüllung der zwölf Stämme Israels aus dem Alten Testament am Ende des Neuen Testaments, doch kann sie bei Weitem nicht so gut in einen Sinnzusammenhang mit dem obigen Zitat aus der *Chronik des Sampiro* gebracht werden, wie das anfänglich wiedergegebene Zitat aus dem Buch Josua.

Nach diesem Sieg erkrankte Ramiro allerdings und starb. Über seinen Tod berichtet Sampiro unter Verwendung von zwei Bibelzitaten, welche im folgenden Zitat die letzten beiden Sätze ausmachen: *Et tunc Ouetum ire disposuit, et illuc grauiter egrotauit. Ad Legionem reuersus omnibus episcopis abbatibus ualde exoratus confessionem accepit, et uespere aparicionis Domini ipse se ex proprio regno abstulit, et dixit: Nudus egressus sum de utero matris mee, nudus reuertar illuc. Dominus sit adiutor meus, non timebo quid mihi faciat homo.*[1320] Der vorletzte Satz dieses Zitates entstammt dem Buch Hiob. *Et dixit nudus egressus sum de utero matris meae et nudus revertar illuc Dominus dedit Dominus abstulit sit nomen Domini benedictum.*[1321] Es sind dies die Worte Hiobs, nachdem man ihm über den Verlust seines Besitzes und den Tod seiner Kinder berichtete. Hiob lässt trotz dieser furchtbaren Botschaften nicht vom Glauben an Gott ab. So lautet gleich der nächste Vers: *in omnibus his non peccavit Iob neque stultum quid contra Deum locutus est.*[1322] Hiob entspricht für gewöhnlich dem Typus des leidenden Gerechten. Dies kann hier schwerlich für Ramiro II. zutreffen, da dieser in der Darstellung Sampiros bis auf die Krankheit am Ende seines Lebens kaum leidgeprüft war, sondern vielmehr zahlreiche Erfolgsgeschichten zu verbuchen hatte. Da die hier zuerst zitierten Worte in der Chronik dem sterbenden Ramiro in den Mund gelegt werden, soll auf diese Weise seine Gottgefälligkeit betont werden. Ramiro, so der Sinn der obigen Passage, hat wie Hiob nie schlecht von Gott gesprochen und war unter allen ihm widerfahrenden Umständen und letztlich auch angesichts des Todes loyal gegenüber seinem Herrn. Die Bezugnahme zum Alten Testament dient in diesem Fall der positiven Charakterisierung einer Herrschergestalt. Es wird betont, dass Ramiro II. reinen Gewissens starb. So kann auch der letzte Satz der obigen Passage der Chronik interpretiert werden. Dieser hat große Ähnlichkeit mit einem Vers aus der Dankliturgie, die in den Psalmen integriert ist: *Dominus meus es non timebo quid faciat mihi homo.*[1323] Dieser Satz findet sich zudem im Hebräerbrief: *ita ut confidenter dicamus Dominus mihi adiutor non timebo quid faciat mihi homo.*[1324] In diesem Brief ist der Satz Teil des Aufrufes zu wahrem christlichem Leben. Somit dient dieser letzte Satz Ramiros der Betonung seiner Rechtgläubigkeit, der Reinheit seines

[1320] *ChrSamp-Pel*, Abs. 24, S. 331. Die Redaktion Silense weist keine nennenswerten Unterschiede auf. Alonso Álvarez, *Plorauerunt lapides* (wie Anm. 1079), S. 125, geht ebenfalls auf diese Stelle ein, jedoch ohne auf biblische Zusammenhänge zu verweisen.
[1321] Hiob 1,21.
[1322] Hiob 1,22.
[1323] Ps 117,6. Ähnlich ist auch Ps 55,11.
[1324] Hebr 13,6.

Glaubens und der Gewissheit seines gottgefälligen Handelns. Hier wurde also die Bibel – ob nun das Alte oder das Neue Testament – herangezogen, um dieser ohnehin schon als Erlösergestalt dargestellten Figur Ramiros auch im Tode noch die besten Charakteristika zuzuweisen. Dies geht einher mit dem ohnehin sehr positiven Resümee über Ramiro II., welches ausschließlich in der Pelagianischen Redaktion der *Chronik des Sampiro* zu finden ist: *Regnum obtinuit feliciter in terra; et ut erat amator omnium, regnum obtinet in celo, amator angelorum. Proprio morbo discessit, et sepultus fuit in sarcofago iuxta ecclesiam sancti Saluatoris, ad cimiterium quod construxit filie sue regine domne Geloire. Regnauit autem annos XVIIII, menses II, dies XXV.*[1325]

Die Chronik fährt fort mit den Beschreibungen der Herrschaftsjahre der Söhne Ramiros II., Ordoño und Sancho. Letzterer übernahm die Herrschaft nach seinem Bruder. Eine Verschwörung im eigenen Heer, so die Chronik, habe ihn gezwungen, nach Pamplona zu fl ehen. Von seinem Onkel García, König von Pamplona, sei er zum „Córdobeser König“ Abd al-Rahman III. gesandt worden.[1326] Pamplona und Córdoba waren zu diesem Zeitpunkt nicht verfeindet. In Sanchos Abwesenheit wählten die Großen seines Reiches seinen Cousin Ordoño IV., genannt „den Bösen“, zum König. Unter dessen Herrschaft sind die Söhne Sanchos gefangengenommen und geblendet worden.[1327]

In seinem Exil in Córdoba schmiedete Sancho nun gemeinsam mit den Sarazenen Pläne, sein Reich zurückzugewinnen. Mit einem großen sarazenischen Heer sei Sancho nach León gezogen und habe sein Reich somit zurückerobern können. Ordoño IV. sei geflohen, als er vom Anrücken Sanchos hörte. Er zog sich nach Asturien zurück, musste allerdings von dort in das kastilische Burgos flüchten. Doch auch von dort sei er verbannt worden – in das „Land der Sarazenen“.[1328] Sampiro beschreibt das Dasein Ordoños IV. im Exil wie folgt:

[1325] *ChrSamp-Pel*, Abs. 24, S. 331 f.

[1326] Ebd., Abs. 26, S. 334 f.: *Era DCCCCLXLIII Ordonio defuncto, frater eius Sanctius, Ranimiri filius, pacifice apicem regni sui suscepit. Anno uno regni sui expleto quadam arte exercitus coniuratione facta, ex Legione egressus, Pampiloniam peruenit, iussus a missis nunciis, una cum consensu auunculi sui Garseani regis ad regem Cordubensem Abderrachiman ire iussus est.* Vgl. K. L. Black, Bible Illustration in Tenth-Century Iberia. Reconsidering the Role of al-Andalus in the León Bible of 960, in: Ars Orientalis 42 (2012), S. 165–175, hier S. 170 f.

[1327] *ChrSamp-Pel*, S. 335: *Omnes uero magnati regni eius, consilio inito, una cum Fredenando comite Burgense regem Ordonium malum elegerunt in regnum, Adefonsi regis filium qui orbatus fuerat occulis cum fratibus suis.* Die Redaktion Silense verzichtet auf den Beinamen *malus* für Ordoño IV., sowie auf die Beschreibung der Blendung der Söhne Sanchos. Vgl. Hottinger, Die Mauren (wie Anm. 546), S. 69 f.; siehe auch Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 116 f.

[1328] *ChrSamp-Pel*, Abs. 26, S. 336: *Sanctius* [...] *ad pristinam leuitatis astuciam reductus, consilium iniit cum sarracenis, qualitir* [sic] *ad regnum sibi ablatum perueniret, ex quo eiectus fuerat. Egressus Corduba cum innumerabili exercitu pergens Legione. At ubi terram regni sui intrauit, et Ordonio auditum fuit, ex Legione per noctem fugiit, et Asturias intrauit, et regno caruit: ille caruit, Sanctius suscepit. Ingressus Legionem,*

Ordonius adhuc uiuens inter sarracenos mansit, et eiulando penas persoluit. Quia noluit benedictionem, inuenit maledictionem a Domino.[1329] Er habe also über sein Leben im Exil geklagt. Der letzte Satz dieses Zitates beinhaltet, dass Gott den Segen von Ordoño genommen und ihm stattdessen einen Fluch auferlegt habe. Anklänge hierfür finden sich im Deuteronomium: Im Zuge der Verheißung der Eroberung des Gelobten Landes lässt Gott das Volk der Israeliten vernehmen, dass er ihnen Fluch und Segen bringen werde – den Segen, weil sie seine Gebote befolgt haben, den Fluch für den Fall, dass sie diese brechen. *En propono in conspectu vestro hodie benedictionem et maledictionem* [27] *benedictionem si oboedieritis mandatis Domini Dei vestri quae ego praecipio vobis* [28] *maledictionem si non audieritis mandata Domini Dei vestri sed recesseritis de via quam ego nunc ostendo vobis et ambulaveritis post deos alienos quos ignoratis* [29] *cum introduxerit te Dominus Deus tuus in terram ad quam pergis habitandam pones benedictionem super montem Garizim maledictionem super montem Hebal*.[1330] Die schlechte Verfassung, in der sich Ordoño IV. nun befunden haben soll, wird somit moralisch begründet und als Strafe Gottes verstanden, die Ordoño erhalten hat, weil er den – aus Sicht des Chronisten – rechtmäßigen König verdrängt hatte. Deswegen also musste er fortan, einem Fluch gleich, in einem fremden Land verweilen. Die Darstellung Ordoños IV. ist somit nicht unbedingt typologisch mit einer biblischen Erzählung verbunden, sondern dient der Verinnerlichung alttestamentlicher Gottesmoral beziehungsweise der Begründung des Laufes der iberischen Geschichte mit eben diesen Moralvorstellungen.

Im Abschnitt über Sanchos Sohn Ramiro III. findet sich erneut eine mit moralischen Aspekten verbundene Erzählung. Im zweiten Jahr der Herrschaft des im Kindesalter befindlichen Ramiro, also in der Era 1007, sprich dem Jahr 969, seien 100 Flotten der Normannen mit ihrem König Gunderich in die Städte Galiciens eingedrungen und hätten besonders in der Umgebung des Jakobusgrabes für furchtbare Gemetzel gesorgt sowie weite Teile des Landes bis an die Pyrenäen geplündert. Erst nach drei Jahren seien sie in ihr eigenes Land zurückgekehrt.[1331] Wie Sampiro berichtet, haben die Normannen aber auf ihrem Rückweg viel Übel ertragen müssen. Er wird nicht konkreter. Doch was auch im-

---

edomuit omnem regnum patrum suorum. Supradictus quippe Ordonius ab Asturiis proiectus, Burgis peruenit. Ipsum tunc Burgenses, muliere ablata cum filiis duobus, a Castella expulerunt, et ad terram sarracenorum illum direxerunt. Die Redaktion Silense weicht unwesentlich ab.

1329 Ebd., S. 337. Diese Passage fehlt in der Redaktion Silense.

1330 Dtn 11,26–29.

1331 *ChrSamp-Pel*, Abs. 28, S. 340 f.: *Anno II° regni sui, c classes normanorum cum rege suo nomine Gunderedo, ingresse sunt urbes Gallecie, et strages multas facientes in giro sancti Iacobi apostoli, episcopum loci ipsius gladio perimerunt nomine Sisenandum ac totam Galleciam depredauerunt, usquequo peruenerunt ad Alpes montis Ezebrarii. Tercio uero anno, remeantibus illis ad propia* […]. Die Redaktion Silense weicht in der Titulierung des Jakobus als Apostel und in der Benennung der Pyrenäen ab, die in ihr *Pireneos montes* genannt werden.

mer den Normannen geschehen ist, für ihn ist es eine Strafe Gottes gegen die plündernden Normannen gewesen: […] *Deus, quem occulta non latent retribuit ulcionem. Sicut enim illi plebem christianam in captiuitatem miserunt, et multos gladio interemit, ita et illi priusquam a finibus Gallecie exirent, multa mala perpessi sunt.*[1332] Gott hat in dieser Passage gewissermaßen die Unterdrückung durch die Normannen gerächt. Hier liegt erneut eine Selbstidentifikation mit dem auserwählten Volk Gottes vor sowie eine Fremdidentifikation der Normannen als Gegner desselben, welche für ihr Vorgehen die gerechte Strafe erhalten. Dass es sich hierbei um eine Bezugnahme zu alttestamentlicher Gottesmoral handelt, wird nicht nur durch die wiedergegebene Struktur deutlich, die uns als solche schon in mehreren, in der vorliegenden Arbeit zuvor untersuchten Fällen begegnet ist, sondern auch in der charakteristischen Darstellung Gottes in der oben zitierten Passage: *Deus, quem occulta non latent retribuit ulcionem* heißt es dort. Hier scheint eine Kombination zweier Bücher des Alten Testaments vorzuliegen. Die Strafe als Reaktion Gottes wird sehr ähnlich im Deuteronomium formuliert: *mea est ultio et ego retribuam in tempore ut labatur pes eorum iuxta est dies perditionis et adesse festinant tempora.*[1333] Der Satz entstammt einem belehrenden Lied des Moses. Dass Gott nichts Verborgenes entgehe, ist eine Eigenschaft, die ihm im Buch Jeremias zugeschrieben wird: *quia oculi mei super omnes vias eorum non sunt absconditae a facie mea et non fuit occulta iniquitas eorum ab oculis meis.*[1334] Dieser Vers ist einer Passage entnommen, in der etwaige Gründe für das Gericht Gottes aufgezählt werden. Die oben beschriebene Strafe an den Normannen wurde also auf eine Weise formuliert, die durch Bezugnahme zu alttestamentlichen Strukturen und Charakterisierungen untermauert wurde. Hier trifft diese moralische Erzählstruktur erstmals auf einen kulturell-religiös „Anderen", der nicht mit den Arabern identifiziert wird. Dieses Schema der simultanen Selbst- und Fremddarstellung wurde seitens Sampiro also nicht nur in Bezug auf die Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel angewandt, sondern auch auf andere regions-, religions- und kulturfremde Bevölkerungsgruppen.[1335]

[1332] Ebd., S. 341. Die Redaktion Silense unterscheidet sich nicht.
[1333] Dtn 32,35.
[1334] Jer 16,17.
[1335] Isla Frez, La monarquía leonesa (wie Anm. 1182), S. 51 und 53, wie auch Ders., Building Kingship on Words (wie Anm. 1205), S. 258, versucht die Darstellung Ramiros III. mit biblischen Passagen in Verbindung zu bringen. Dabei betont er das sehr junge Alter des Königs bei seiner Inthronisierung und verweist auf Bibelzitate, in denen Jugend und Torheit in Verbindung gebracht werden. Diese Gegenüberstellungen von biblischen Texten und der Darstellung Ramiros III. sind jedoch reine Spekulation. Isla Frez verweist auf keinen zeitgenössischen Text – besonders nicht auf die *ChrSamp* – in dem die von ihm eingeworfenen Bibelzitate in Bezug auf Ramiro III. anklingen. Es gibt also keine textuelle Basis für seine Argumentation. Ferner wird besonders in der *ChrSamp* Ramiro III. durchweg positiv dargestellt, sodass ein Verweis auf mögliche Kritik an seinem unreifen Alter jedweder Grundlage entbehrt. Ebenso verhält es sich mit der Darstellung Ramiros III. in Bezug auf seinen Kampf gegen Separatisten

Almansor

Der letzte Abschnitt der Pelagianischen Redaktion schildert das Lebensende Ramiros III. und geht anschließend auf einen Heereszug des Königs „Alcorexi“ ein, der über Portugal kommend in Galicien eingedrungen und bis Santiago de Compostela vorgedrungen sei. Nachdem die gesamte Region von ihm nahezu entvölkert wurde, beabsichtigte er, das Grab des Heiligen Jakobus zu zerstören, habe jedoch aus Angst vor Gott von seinem Vorhaben abgelassen.[1336] Obwohl „Alcorexi“ diesen letzten Schritt nicht gegangen ist, blieb die Strafe Gottes für die „Hagarener“, die diesen Streifzug unternommen hatten, nicht aus. Gott habe allen von ihnen eine Krankheit geschickt, sodass kein einziger lebend aus Galicien zurückgekehrt sei. Diese Krankheit ist für Sampiro klar als Strafe Gottes für die Sünde des Angriffs auf Galicien zu verstehen: *Sed rex noster celestis non est oblitus christianam plebem, misit in agarenis infirmitatem uentris, et nemo ex eis uiuus remansit, qui rediret in patria unde uenerant*.[1337]

Die Erzählung um „Alcorexi“ fehlt in der Redaktion Silense, die stattdessen eine übereinstimmende Darstellung des Almansor liefert. Es ist sehr wahrscheinlich dasselbe Geschehen, das die beiden Redaktionen hier beschreiben. Die Pelagianische Redaktion wählt nur einen anderen Namen und ordnet den Ereignissen keine genaue Zeitangabe zu, sondern positioniert sie irgendwo

---

und Bermudo II. – in der *ChrSamp* wird dieser Konflikt eher beschwichtigend dargestellt, sodass Ramiro III. dadurch nicht in die Rolle eines Verlierers geraten konnte. Vgl. *ChrSamp-Pel.*, Abs. 28 f., S. 339–344. Gleiches gilt für die Redaktion Silense.

[1336] *ChrSamp-Pel*, Abs. 29, S. 343: *Interim rex Alcorexi cum multis agminibus agarenorum per Portugalensem terram intrauit Galleciam, et Compostellam uenit, et totam ipsam terram depopulauit. Ad ecclesiam uero siue et ad sepulchrum beati Iacobi apostoli cum magna audacia accedere uoluit, sed Deo annuente territus rediit*. Diese Passage über „Alcorexi“ fehlt in der Redaktion Silense. Diese bietet allerdings eine nahezu identische Erzählung über Almansor, die noch behandelt wird. Vgl. Hottinger, Die Mauren (wie Anm. 546), S. 85–88. Diese Thematik wird zudem auch in der *Chronica Naierensis* im späten zwölften Jahrhundert aufgegriffen. In seiner kurzen Untersuchung zu dieser Chronik scheint Patrick Henriet jedoch von zwei verschiedenen Personen auszugehen, da „Alcorexi“ sich ihm zufolge auf „al-Qurayshī“ bezieht. Vgl. P. Henriet, Chronica Naierensis, in: D. Thomas / A. Mallet (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 3 (1050–1200) (History of Christian-Muslim Relations 15), Leiden / Boston 2011, S. 778–782, hier S. 780. Darin stimmt er überein mit R. Martínez Ortega, La *Chronica Naierensis*: acerca de su toponimia, in: Habis 29 (1998), S. 307–322, hier S. 320. Beide gehen nicht auf die frappierende Ähnlichkeit der „Alcorexi“- und der Almansor-Erzählung ein. Ich halte es aufgrund der übereinstimmenden Ereignisse, die beschrieben werden, aber deren Protagonisten unterschiedlich benannt werden, für korrekt, „Alcorexi“ mit Almansor zu identifizieren. Somit stimme ich Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 131, zu.

[1337] *ChrSamp-Pel*, Abs. 29, S. 343 f.

zwischen dem Tod Ramiros III. und der Abfassung der Chronik, was das einleitende *Interim* vermuten lässt.[1338]

Die in der Redaktion Silense befindliche Erzählung des Eroberungszuges des Almansor enthält ebenfalls Bezugnahmen zur Bibel. Hier nun werden erst diese identifiziert und analysiert, um anschließend die Bedeutung des Almansor für Sampiro und seine Zeitgenossen herauszuarbeiten.[1339] In dieser Redaktion wird zunächst der Herrschaftsantritt Bermudos II. beschrieben: *Mortuo Ramiro, Veremudus Ordonii filius ingressus est Legionem, et accepit regnum pacifice. Vir satis prudens; leges a Vambano principe conditas firmauit; canones aperire iussit; dilexit misericordiam et iudicium; reprobare malum studuit et eligere bonum*.[1340] Bermudo wird also zunächst eine positive Herrschaftsführung nachgesagt. Der letzte Teil dieses Zitates ist, wie schon Bronisch festgestellt hat, mit dem Buch Jesaja in Verbindung zu bringen.[1341] Dort heißt es: *butyrum et mel comedet ut sciat reprobare malum et eligere bonum* [16] *quia antequam sciat puer reprobare malum et eligere bonum derelinquetur terra quam tu detestaris a facie duum regum suorum*.[1342] Diese Passage ist Teil der Weissagung über Immanuel. Diese Bibelpassage scheint bewusst ausgewählt worden zu sein und ist keinesfalls als Wiedergabe verinnerlichter biblischer Zusammenhänge zu verstehen. Denn Bermudo wird die Eigenschaft zugeschrieben, das Schlechte zu verwerfen und das Gute auszuwählen. Selbiges gilt für den Abkömmling des Hauses Davids in Jesaja. Dennoch widerfährt auch diesem Unglück und das Land wird durch die eindringenden Könige von Aram und Pekach verödet werden.[1343] Besonders der in der Bibel nachfolgende Vers unterstreicht diesen Sachverhalt: *adducet Dominus super te et super populum tuum et super domum patris*

[1338] Vgl. ebd., S. 343. S. o., S. 297, Anm. 1336.

[1339] Obwohl Almansor in der Forschung weitaus besser untersucht wurde als die *Chronik des Sampiro*, liegt dennoch hinsichtlich der biblischen Elemente in der Erzählung um ihn und seinen Zug nach Santiago de Compostela keine Untersuchung vor. Neben Bronisch, La (sacralización de la) guerra (wie Anm. 1183), S. 16–19, ist auch die Monographie von P. Sénac, Al-Mansûr. Le fléau de l'an mil, Paris 2006, zu nennen sowie die recht detaillierte Untersuchung von M. I. Pérez de Tudela y Velasco, Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años, in: En la España Medieval 21 (1998), S. 9–28, die alle nicht auf die biblische Darstellungsweise Almansors in den christlichen Überlieferungen eingehen. Selbiges gilt für Hottinger, Die Mauren (wie Anm. 546), S. 76–92. Ebenfalls zu Almansors Biographie, siehe Kennedy, Muslim Spain and Portugal (wie Anm. 1113), S. 109 f.; ebd., S. 115–122, wird auch nicht auf die biblisch konnotierte Darstellung Almansors in christlichen Texten eingegangen. Generell zur Wirkung Almansors siehe Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 296–298.

[1340] *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 344.

[1341] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 162, Anm. 584. Siehe auch Isla, Poder regio (wie Anm. 1179), S. 59, Anm. 34. Siehe auch Ders., Building Kingship on Words (wie Anm. 1205), S. 259.

[1342] Jes 7,15 f.

[1343] Vgl. Jes 7,1–16.

tui dies qui non venerunt a diebus separationis Ephraim a Iuda cum rege Assyriorum.[1344] Ergo kann selbst die Kenntnis von Gut und Böse nicht vor den Kräften schützen, die Gott in ein Land sendet. Die Verknüpfung zu Jesaja passt perfekt zur Darstellung der Ereignisse in der *Chronik des Sampiro*. Bermudo ist ein solcher König, der sich dem Schlechten versagt und dem Guten zuwendet, dennoch wird seinem Reich in Gestalt des Almansor Unheil widerfahren. Die Weissagung aus Jesaja ist gewissermaßen Prophetie im Kontext der biblischen Erzählung und zugleich typologische Vorankündigung für den Chronisten, der in dem anschließend geschilderten Geschehen um Almansor und Santiago de Compostela die Erfüllung der biblischen Erzählung zu sehen vermeint. Denn direkt nach der Beschreibung Bermudos, die sich des Jesaja-Zitates bedient, beginnt die Darstellung des Kriegszuges Almansors, die – trotz der positiv konnotierten Königsgestalt – als Strafe Gottes für die Sünden des „christlichen Volkes“ bezeichnet wird:[1345] *In diebus uero regni eius propter peccata populi christiani creuit ingens multitudo sarracenorum; et rex eorum qui nomen falsum sibi inposuit Almanzor, qualis non antea fuit nec futuris erit, consilio inito cum sarracenis transmarinis et cum omni gente ysmaelitarum intrauit fines christianorum, et cepit deuastare multa regnorum eorum, atque gladie trucidare*.[1346] Als Strafe für die christlichen Sünden sei nun Almansor in die Region eingedrungen. „Almansor“ bedeutet „der mit Gott Siegreiche“.[1347] Der Chronist bemerkt direkt, dass dieser sich den Namen selbst auferlegt hatte, und, um die Bedeutung des Namens wissend, fügt er hinzu, dass dem niemals so war und auch niemals so sein wird. Diese Anmaßung wollte der Chronist nicht dulden. Auf die Beschreibung der Bündnispolitik Almansors, wie sie in obigem Zitat erfolgt, wird in der unten folgenden Analyse der Ethnonyme eingegangen. Hier ist vorerst der weitere Verlauf der Ereignisse in der Chronik relevant.

Darüber hinaus kann das obige Zitat auch mit den Psalmen in Verbindung gebracht werden, wie es zuerst Amancio Isla Frez registrierte.[1348] Ein Loblied Davids auf Gott enthält übereinstimmendes Vokabular: *diligit misericordi-*

[1344] Jes 7,17.

[1345] Zu den Hintergründen und Umständen des Kriegszuges Almansors siehe Pérez de Tudela y Velasco, Guerra, violencia y terror (wie Anm. 1339), S. 11–20.

[1346] *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 344f. Linehan, History and the Historians (wie Anm. 104), S. 157, sieht hierin eine Ähnlichkeit zur moralischen Begründung des Untergangs des Westgotenreiches in der *ChrAlfIII*: „The author's retributive interpretation of these events resembles the Chronicle of Alfonso III on the downfall of the Visigothic regime.“ Ich stimme ihm zu, bis auf den Unterschied, dass in der *ChrAlfIII* die Könige und Bischöfe sündhaft handelten, während König Bermudo II. in der *ChrSamp* die moralisch reine Figur ist und sein Volk der Sündhaftigkeit beschuldigt wird.

[1347] Vgl. Hottinger, Die Mauren (wie Anm. 546), S. 85. Siehe auch Miranda García, Legitimar al enemigo (wie Anm. 1312), S. 224 f. Vgl. Kennedy, Muslim Spain and Portugal (wie Anm. 1113), S. 110, der den Namen nur mit „the victorious“ übersetzt.

[1348] Vgl. Isla, Poder regio (wie Anm. 1179), S. 59, Anm. 34. Siehe auch Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 194.

am et iudicium misericordia Domini plena est terra.[1349] Die Eigenschaften, die oben Bermudo zugeschrieben wurden, sind so gesehen ursprünglich Charakteristika von niemand Geringerem als Gott selbst. Bermudo wird somit eine gewisse Gottesnähe zugeschrieben. Dies wiederum gilt auch für denjenigen, der diese Verse in seinem Loblied auf Gott verfasst habe – David. Sofern also mit dieser Passage nicht die Parallele zu Immanuel, dem Nachfahren Davids, gezogen werden sollte, so doch zu David selbst oder eben zu dieser gesamten königlichen Sippe des Alten Testaments.[1350]

Zurück zu Almansor. Dieser habe die Reiche Pamplona, León und das Reich der Franken – gemeint ist die spanische Mark, Katalonien – angegriffen. Er habe Städte und Festungen verwüstet und ganze Landstriche entvölkert. Letztlich habe er in Galicien die Stadt, in welcher der Heilige Jakobus bestattet ist, also Santiago de Compostela, inklusive der Kirchen, des Klosters und des Palastes zerstört. Nur das Grab selbst habe er sich nicht zu zerstören getraut: *Hee* [sic] *sunt regna francorum, regnum Pampilonense, regnam etiam Legionense. Deuastauit quidem ciuitates, castella, omnemque terram depopulauit, usquequo peruenit ad partes maritimas occidentalis. Ispanie, et Galecie ciuitatem, in qua corpus beati Iacobi apostoli tumulatum est, destruxit. Ad sepulcrum vero apostoli, ut illud frangerit, ire disposuerat; sed territus rediit. Eclesias, monasteria, palacia fregit, atque igne cremauit*.[1351]

Die Truppen des Almansor habe allerdings eine Krankheit befallen und sie sind zuhauf gestorben beziehungsweise durch Bermudo und dessen Heer besiegt worden. Dies wird als Rache Gottes über seine Feinde aufgefasst: *Rex celestis memorans misericordie sue, vltionem fecit de inimices suis: morte quidem subitanea et gladio ipsa gens agarenorum cepit interire, et ad nichilum cotidie peruenire*.[1352] Offensichtlich findet sich hier erneut das Prinzip von Sünde und Strafe für die Feinde Gottes. Für das neue Volk Gottes, also in diesem Fall das Königreich von León, wird das Prinzip erweitert zu Sünde, Strafe, Buße und

---

[1349] Ps 32,5.

[1350] Aufgrund der eher ambivalenen Figur Davids ist es möglich, dass hierin eine verschleierte Kritik an Bermudo II. zu lesen sein könnte, die als Basis der im *Chronicon regum Legionensium* zu findenden umfangreichen Negativdarstellung Bermudos gedient haben könnte. S. u., S. 381–388. Allerdings ist die Darstellung des Todes Bermudos nicht mit dieser Vermutung vereinbar, sofern das darin enthaltene Vokabular bewusst gewählt war. Der König habe nach einer Krankheit seinen Geist ausgehaucht, *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 346: […] *proprio mobo in confesione Domini emisit spiritum*. Im Matthäusevangelium wird das Sterben von niemand geringerem als Jesus mit eben diesen Worten beschrieben, Mt 27,50: *Iesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum*. Somit kann Bermudo II. in der *ChrSamp*, anders als im *Chronicon regum Legionensium*, keine Negativdarstellung attestiert werden.

[1351] *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 345. Zur genaueren Auflistung der Zerstörungen und der Kriegsbeute sowie Opfern und Gefangenen siehe Pérez de Tudela y Velasco, Guerra, violencia y terror (wie Anm. 1339), S. 21–27.

[1352] *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 345 f.

Gnade. Wenn auch nicht konkret die Sünden genannt werden, so wurde dennoch Almansor als Strafe interpretiert, die allerdings abgebüßt wurde, denn Gott habe ja den „Hagarenern“ die Krankheit geschickt und auch mit seiner Hilfe sei es Bermudo gelungen, Santiago de Compostela wieder zu restaurieren.[1353]

Zusätzlich zu dieser moralischen Deutung der Almansor-Erzählung in der *Chronik des Sampiro* tritt aber für die Redaktion Silense eine typologische Komponente hinzu. Eine sehr ähnliche Wortwahl, wie sie für die Beschreibung der Rache Gottes herangezogen wurde (*Rex celestis memorans misericordie sue, vltionem fecit de inimices suis*), findet sich im Buch Jeremias: *dies autem ille Domini Dei exercituum dies ultionis ut sumat vindictam de inimicis suis devorabit gladius et saturabitur et inebriabitur sanguine eorum victima enim Domini exercituum in terra aquilonis iuxta flumen Eufraten*.[1354] Der Vers ist Teil einer Prophetie, die den Sieg über Ägypten vorhersagt und dies vor allem mit dem Motiv der Rache Gottes darstellt. Somit wird abermals in der *Chronik des Sampiro* der kulturell-religiös „Andere“ mit diesem alttestamentlichen Volk typologisch verknüpft. Letztlich macht die Erzähl- und Darstellungsstruktur die Ereignisse um Almansor und Santiago vergleichbar mit der Covadonga-Erzählung aus der *Chronik Alfons’ III.*, die ebenfalls sowohl typologisch als auch moralisch zu interpretieren ist und schließlich eine Verbindung zum Gegnervolk der Ägypter zieht.[1355]

Almansor wurde also als Manifestation göttlicher Rache wahrgenommen.[1356] Die Analyse der biblischen Elemente der Erzählung um ihn bestätigt dies. Es handelt sich dabei aber nicht nur um eine schiere zurückblickende Darstellungsweise, sondern es kann davon ausgegangen werden, dass die Zeitzeugen ihn und seine Eroberungszüge tatsächlich so auffassten. Schon bei seinem Heereszug 988 gegen León sind besonders geistliche Einrichtungen in Mitleidenschaft gezogen worden. Sampiro selbst war Betroffener und musste vor Almansor fliehen und ist im Zuge dieser Ereignisse an den Hof König Bermudos gekommen.[1357] Schließlich kann auch aufgrund dieser Erfahrungen – und bestätigt durch die vorangegangene Analyse – legitimerweise behauptet werden, dass Almansor eschatologische Vorstellungen unter seinen Zeitgenossen geschürt hat.[1358] Für die Historiographie, die im Nachhinein über ihn schrieb, muss allerdings ergänzt werden, dass die eschatologische Vorstellungswelt sich weniger in Form von Untergangsprophetien manifestiert hat, sondern vielmehr der Erlösungsgedanke bestärkt wurde – Almansors Erscheinung sei eine Strafe gewesen, die abgebüßt wurde.

[1353] Ebd., S. 346: *Rex uero Veremudus a Domino adiutus, cepit restaurare ipsum locum sancti Iacobi in melius.*

[1354] Jer 46,10. Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 195.

[1355] Vgl. Bronisch, La (sacralización de la) guerra (wie Anm. 1183), S. 19.

[1356] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 32.

[1357] Vgl. ebd., S. 25–27.

[1358] Vgl. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 80.

Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen

Die Gruppenbezeichnungen in der *Chronik des Sampiro* verlieren, verglichen zu den zuvor untersuchten Chroniken, an Klarheit. So scheint die deutliche Unterscheidung von *Mauri* und *Arabes*, wie sie uns noch in allen bisher untersuchten Chroniken begegnet, bei Sampiro zu verschwimmen. Hinzu kommt die Etablierung von bislang in der christlich-iberischen Historiographie nicht herangezogenen Volks- und Gruppenbezeichnungen. Ann Christys schreibt in diesem Zusammenhang von einem „significant change in vocabulary".[1359] Diese Formulierung erscheint etwas zu drastisch. Obwohl die vollkommen klare Abgrenzung der Ethnonyme nicht mehr in jedem Fall gewährleistet ist, finden sich grundsätzlich in der *Chronik des Sampiro* noch immer die üblichen Unterscheidungen. Die Aussage Christys', „the people of al-Andalus are further disparaged by being called Moors",[1360] muss relativiert werden. Die Verwendung von Ethnonymen in der *Chronik des Sampiro* ist weitaus komplexer und besonders im Fall der „Mauren" nicht so eindeutig. Unter Verweis auf die *Mozarabische Chronik* zieht Christys noch den Vergleich zum achten Jahrhundert, in dem die Bewohner Nordafrikas eindeutig als *Mauri* bezeichnet werden.[1361] Das ist soweit korrekt und besteht durchaus teilweise bei den Asturischen Chroniken fort. Doch kann für die *Chronik des Sampiro* nicht bewiesen werden, dass dieses Verständnis von *Mauri* in ihr abgelegt wurde und nunmehr generell die Bewohner von al-Andalus damit gemeint seien. Die folgende Analyse wird dies aufzeigen.

Aufgrund dieser Überlegungen von Ann Christys erscheint es sinnvoll, mit der Bezeichnung *Mauri* zu beginnen. Sie kommt lediglich zweimal in der Chronik vor und dies zudem ausschließlich in der Pelagianischen Redaktion. Bei diesen beiden Nennungen ist außerdem nur einmal eine Volksgruppe gemeint. Die erste Erwähnung, in einem der angeblichen Briefe Papst Johannes' VIII., bezieht sich auf Pferde, die der Papst erbittet.[1362] Die zweite Erwähnung ist die bereits behandelte Schlacht von Simancas, in der König Ramiro II. gegen eine vermeintlich 80.000 Mann starke Armee, von Abd ar-Rahman III. entsandt, gekämpft habe. Hier nun noch einmal das Zitat, allerdings inklusive der Vorgeschichte einiger Protagonisten: *Rex quidem sarracenorum nomine Aboiahia regni magno Ranimiro colla submisit, et omnem terram dicioni regis nostri subiugauit. Abderrechman regi suo Cordubense mentitus est, et regi catholico cum*

[1359] Christys, Crossing the Frontier (wie Anm. 1134), S. 44.
[1360] Ebd., S. 45.
[1361] Vgl. ebd.
[1362] *ChrSamp-Pel*, Abs. 8, S. 289: […] *et animum deprecamur, ut, quia, ut diximus, ualde a paganis opprimimur, aliquandos utiles, et obtimos mauriscos cum armis, quos Yspani kauallos alfaraces uocant, ad nos dirigere non obmittatis, qualiter nos recipientes, Dominum conlaudemus, uobis gratias referamus, et per eorum portitorem de benedictionibus sancti Petri uos remuneremus*. Siehe hierzu Rodríguez Díaz / Sanz Fuentes / Fernández Vallina / Yarza Luaces, Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis (wie Anm. 1216), S. 425, Anm. 41.

omnibus suis se tradidit. […] *Et iterum uenerunt sarraceni Cordubenses fregerunt Soutos coue. Postea Abderrechman, rex Cordubenses, cum magno exercitu Septimancas properauit.* […] *Rex noster catholicus hec audiens, illuc ire disposuit cum magno exercitu. Et ibidem dimicantibus ad inuicem, dedit Dominus uictoriam regi catholico qualiter die II feria inminente festo sanctorum Justi et Pastoris deleta sunt ex eis LXXX*[a] *milia maurorum. Etiam et ipse Aboiahia rex agarenorum ibidem a nostris comprehensus est* […].[1363] Zunächst wird die synonyme Verwendung von *Sarraceni* und *Hagareni* deutlich, denn Abu Yahya wird als *rex sarracenorum*[1364] und als *rex agarenorum*[1365] bezeichnet. Er habe nun wieder einen König über sich, welcher in Córdoba herrscht – Abd ar-Rahman III. Von Córdoba kommend haben später die *Sarraceni* Souvos eingenommen. Danach sei Abd ar-Rahman mit einem großen Heer von Córdoba nach Simancas gezogen. Das Kalifat von Córdoba wird ergo mit den Sarazenen gleichgesetzt. Die unterschiedlichen Ränge von Abd ar-Rahman und Abu Yahya wirken sich nicht auf die Ethnonyme aus, denn beide beherrschen laut der Aussage des Chronisten Sarazenen. Aus diesem Heer Abd ar-Rahmans seien nun aber 80.000 Mauren gefallen.[1366] Die bisher untersuchten Chroniken unterscheiden die Mauren stets von den „Arabern-Sarazenen-Ismaeliten-Hagarenern". An dieser Stelle scheint diese Unterscheidung aufgegeben worden zu sein. Der Chronist erwähnt ausschließlich die gefallenen Mauren und die Gefangennahme des *rex agarenorum* sowie später das knappe Entkommen Abd ar-Rahmans.[1367] Es handelte sich bei dieser Armee aller Wahrscheinlichkeit nach um ein Heer, das neben Arabern auch Mauren, im Sinne von nordafrikanischen Söldnern oder Verbündeten, aufwies.[1368]

[1363] *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 324–326.
[1364] Ebd., S. 324.
[1365] Ebd., S. 326.
[1366] Bei seiner Untersuchung der Schlacht von Simancas geht Chalmeta Gendrón nicht auf die Darstellung in der *ChrSamp* ein, weswegen er auch diesen Sachverhalt bei der Untersuchung der Zusammenstellung des Heeres des Kalifen unbeachtet lässt. Vgl. P. Chalmeta Gendrón, Simancas y Alhandega, in: Hispania. Revista española de historia 36, 133 (1976), S. 359–444, hier S. 411–416. Auch Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 410 f., geht nicht auf diesen Punkt ein.
[1367] *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 326 f.: *Ipse uero rex Abderrechman semiuius euasit.*
[1368] In den ‚Annales Castellani Antiquiores' aus dem zehnten Jahrhundert werden Abu Yahya selbst sowie sein ganzes Heer als Mauren bezeichnet. *Annales Castellani Antiquiores*, in: J. C. Martín Iglesias (Hrsg.), Los *Annales Castellani Antiquiores* y *Annales Castellani Recentiores*: edicíon y traducción anotada, in: Territorio, Sociedad y Poder 4 (2009), S. 208 f., hier Abs. 15, S. 209: *Adiubante Deo, inruerunt super mauros et ceciderunt ad gladio in die illa quasi tria milia uel amplius, ibique est captus mauro Aboyahia*. Allerdings werden hier die Gegner insgesamt als Mauren bezeichnet. Vgl. Collins, Caliphs and Kings (wie Anm. 440), S. 147 f. Die im zwölften Jahrhundert verfassten ‚Annales Castellani Recentiores' geben wiederum ausschließlich Sarazenen an. *Annales Castellani Recentiores*, in: Martín Iglesias, Los *Annales Castellani Antiquiores*, S. 215–218, hier Abs. 11, S. 216: *Sub era .DCCCC.LXXVI*[a]*. venerunt sarraceni cum rege Adeffaman ad Setmancas.*

Doch wäre es verwunderlich, wenn der Chronist ausschließlich Opfer aus der Gruppe der Mauren aufzählte – als hätte es nicht auch Verluste unter den „Arabern-Sarazenen-Ismaeliten-Hagarenern“ gegeben. Demnach scheint die polyethnische Zusammenstellung des Heeres in der Pelagianischen Redaktion ignoriert worden zu sein. Wenn dem so ist, so würde – zumindest rein von der textualen Erscheinung her – nicht (mehr) begrifflich zwischen Mauren und Arabern unterschieden. Die Mauren würden dementsprechend der Gruppe der „Araber-Sarazenen-Ismaeliten-Hagarener“ zugeordnet worden sein. Dies stellt allerdings eine Ausnahme dar. In der Redaktion Silense wird dieses Ethnonym an der gleichen Stelle einfach weggelassen: *Et ibidem confligentibus ad inuicem, dedit Dominus victoriam regi catholico secunda feria imminente festo sanctorum Iusti et Pastoris deleta sunt ex eis LXXX milia. Eciam ipse Abohahia rex agarenus ibidem a nostris comprehensus <est>* […].[1369] Auf diese Weise wird eben die Verwirrung ausgemerzt, die durch das einmalige Aufkommen von *Mauri* entstand. Die handschriftliche Überlieferungssituation ändert daran nichts. Die *Historia Silense*, im zwölften Jahrhundert verfasst, beinhaltet die Redaktion der *Chronik des Sampiro*, die zuletzt zitiert wurde. Die Pelagianische Redaktion ist im ‚Corpus Pelagianus‘, ebenfalls aus dem zwölften Jahrhundert, überliefert, aber behält das Ethnonym bei. Dieses Fehlen könnte lediglich noch der unvollständigen Übertragung durch die Kopisten in die noch spätere Handschrift der *Historia Silense* aus dem 15. Jahrhundert geschuldet sein.

Abbildung 10: 80.000 Soldaten der Mauren in Matr. BN 1513, fol. 61r

http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000005990&page=127 (Stand: 04.09.2019)

Abbildung 11: 80.000 Soldaten der Mauren in Matr. BN 1358, fol. 45v

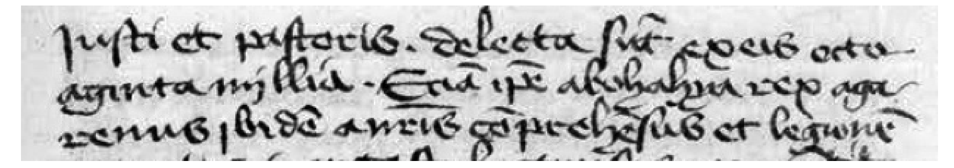
http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000039132&page=53 (Stand: 04.09.2019)

[1369] *ChrSamp-Sil*, Abs. 22, S. 325 f. Wie der Handschrift unten zu entnehmen ist, wird die Zahl ausgeschrieben.

Abbildung 12: 80.000 Soldaten der Mauren in Matr. BN 2805, fol. 60r

http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046647&page=125 (Stand: 04.09.2019)

Abbildung 13: 80.000Soldaten in Matr. BN 8592, fol. 122r



iusti et pastoris. delecta sunt ex eis octo-
aginta millia. Etiā ipse abohalyua rex aga-
renus ibidē a nris cōprehensus et legione

http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000072383&page=125 (Stand: 04.09.2019)

Wenngleich die Verluste in diesem Heer ausschließlich mit dem Ethnonym *Mauri* in Verbindung gebracht werden, so wird der „König" dieser Gruppe, der das Heer anführt, dennoch mit einem biblischen Ethnonym, nämlich „Hagarener", in Verbindung gebracht. Hierin könnte auch eine Unterscheidung zwischen rein gentilen und religiös konnotierten Ethnonymen zu sehen sein. Da für einen mittelalterlich-christlichen Chronisten das Königsamt durchaus auch religiöse Tragweite hatte, ist es legitim, wenn er diesem ein biblisches Ethnonym zuordnet. Von einem maurischen König ist hingegen in den hier untersuchten Texten nie die Rede. Demnach könnte hier eine Vermischung der Ethnonyme in einem rein gentilen Verständnis vorliegen, während hinsichtlich des religiösen Amtsverständnisses die Bibel konsultiert wird.[1370] Dies wäre ein Grad der Unterscheidung, der so erstmalig in der christlich-iberischen Historiographie seit dem Fall des Westgotenreiches vorgenommen wurde. Allerdings muss es angesichts der momentanen Quellensituation und des aktuellen Forschungsstandes bei dieser Spekulation bleiben.

In einer früheren Episode um König Alfons III. und seinen Kontrahenten Bermudo, die in der *Chronik des Sampiro* wiedergegeben wird, findet sich ein weiteres Ethnonym, das eindeutig von den Araber-Sarazenen unterschieden wird: *Ipse uero Ueremudus orbatus fraudulenter ex Oueto exiuit, et Astoricam*

[1370] Für die anregende Diskussion, die zu diesem Gedanken führte, danke ich Dr. Rutger Kramer vom Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

uenit, et per VII annos tirannidem gessit arabes secum habens; una cum ipsis getulibus exercitum Graliare direxit. Rex uero Adefonsus hec audiens, obuiam illis processit, et eos, usque ad internicionem, deleuit. Cecus uero ad sarracenos fugiit.[1371] Der Verräter Bermudo habe also gemeinsam mit den Arabern ein Heer der Getuler nach Grajal[1372] geführt. Nachdem er besiegt wurde, flüchtete er sich zu den Sarazenen. Da eine Flucht zu denjenigen, mit denen Bermudo kollaboriert hat, am wahrscheinlichsten ist, sind *Arabes* und *Sarraceni* hier synonym zu verstehen. Da die *Arabes* zu denen gehörten, die gemeinsam mit Bermudo das Heer der *Getuli* anführten, liegt hier womöglich ein ähnlicher Fall vor, wie später bei der bereits behandelten Schlacht von Simancas: ein womöglich multigentiles Heer, das allerdings von den Córdubeser Machthabern geführt wird. Wer die Getuler sind, darüber könnte der Codex, in dem diese Redaktion übermittelt ist, aufklären: Eine Weltkarte, die zugleich verknappte Genealogien der Söhne Noahs wiedergibt, findet sich am Beginn des Codex BN 1513 des ‚Corpus Pelagianum'. Dort ist unten rechts nachvollziehbar, dass die Getuler von Cham abstammen – dem Sohn, der Afrika besiedelt habe. Ferner werden die Getuler definiert als *getuli id e*[st] *Mauri*.[1373] Sofern dieser kartographisch anmutenden Genealogie und den später im Codex zu findenden historiographischen Texten dasselbe ethnologische Verständnis zugrunde liegt, könnte zu der in der *Chronik des Sampiro* nachvollziehbaren Unterscheidung zwischen Getulern und Arabern auch noch der Inhalt dieser Karte des zwölften oder dreizehnten Jahrhunderts bestätigend herangezogen werden.[1374]

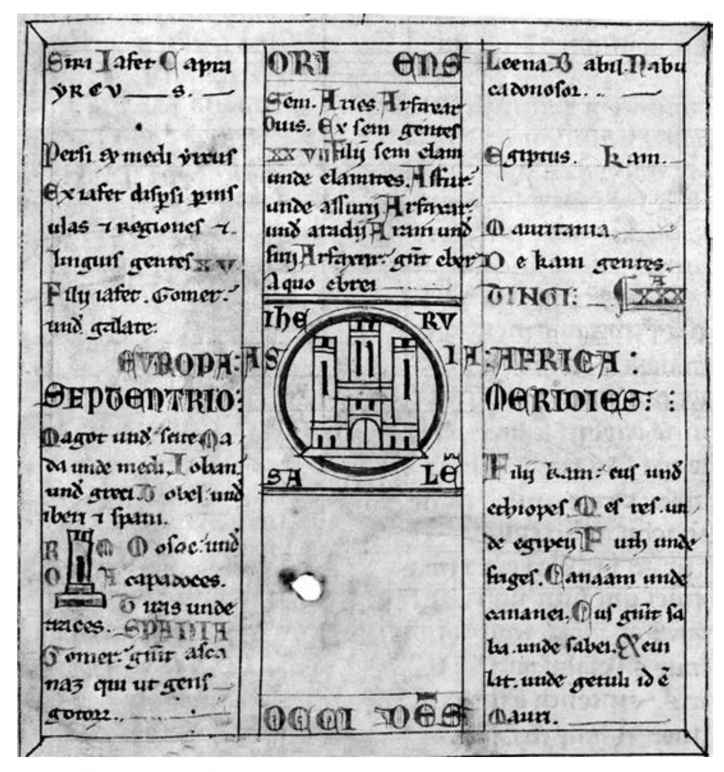
[1371] *ChrSamp-Pel*, Abs. 3, S. 280. Die Redaktion Silense weicht nur unwesentlich ab. Hinsichtlich der Ethnonyme ist sie identisch.

[1372] Oder aber Galicien. Vgl. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 90.

[1373] Matr. BN 1513, fol. 1v. Siehe generell zu den historisch-geographischen Komponenten dieses Codex J. M. de Toro Vial, Pelayo de Oviedo y su compilación histórico-geofráfia: el Corpus Pelagianum de manuscrito 1513 de la Biblioteca Nacional de España, in: Autoctanía. Revista de Ciencias Sociales e Historia 4, 1 (2020), S. 1–28.

[1374] Zur Komplexität des Verhältnisses zwischen der genannten Darstellung und den im selben Codex enthaltenen historiographischen Texten siehe P. S. Marschner, The World Map of the *Corpus Pelagianum* (BNE, 1513, fol. 1v) and its Strategies of Identification, in: Medieval Worlds 13 (2021), S. 195–228, hier S. 214–221.

Abbildung 14: Weltkarte mit Genealogien, Matr. BN 1513, fol. 1v



http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000005990&page=8 (Stand: 04.09.2019)

Bislang ist klar, dass die Termini „Sarazenen“, „Araber“ und „Hagarener“ in der *Chronik des Sampiro* dieselbe Gruppe meinen, nämlich die gegen die christlichen Könige von Asturien und León agierenden Machthaber und Heere aus dem Emirat respektive Kalifat Córdoba. Beispiele wie die 80.000 „Mauren“ in der Pelagianischen Version scheinen aber dieses eindeutige Bild allmählich zu verkomplizieren. Auch das Beispiel eines Heereszuges der Córdubeser gegen Ordoño II. sorgt für Verwunderung, da eigentlich synonyme Ethnonyme bei der Unterscheidung von Ämtern beziehungsweise Rängen herangezogen worden sind. Man registrierte in diesem Fall womöglich eine heeresorganisatorische Vielfalt: *His peractis iterum rex Cordubensis cum aliis agarenis regibus, et cum miltis sarracenorum exercitibus contra regem domnum Ordonium uenit* […].[1375] Der Córdubeser König habe also gemeinsam mit anderen hagarenischen Königen ein Heer von vielen Sarazenen angeführt. Liegt hierin eine Unterschei-

[1375] *ChrSamp-Pel*, Abs. 18, S. 312. In *ChrSamp-Sil*, Abs. 18, S. 312, heißt es hingegen nur: *Deinde alia azeyfa venit* […]. Der Begriff *azeyfa* meint ein sarazenisches Heer. Immer, wenn er in der Chronik auftaucht, bezieht er sich auf ein solches. Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 18, S. 313, wo anstelle dieser Bezeichnung *agmen sarracenorum* zu lesen ist. Schließlich heißt es auch in *ChrSamp-Pel*, Abs. 23, S. 327: *azeipham, id est exercitus.*

dung oder nur die Vermeidung einer Wortwiederholung? Ersteres würde obige These zur Schlacht von Simancas bekräftigen und im Schlachtenkontext den Hagarenerbegriff mit einem höheren Rang verknüpfen.[1376] Eine ethnische Unterscheidung kann aufgrund der sonstigen Verwendung des Sarazenenbegriffs in der *Chronik des Sampiro* kaum angenommen werden.

Eine Episode, die direkt im Anschluss daran beschrieben wird, bezeugt ein synonymes Verständnis von „Sarazenen" und „Hagarenern": *Ex hinc in anno III° innumerabile agmen sarracenorum uenit* […] *quo audito, Pampilonensis Garsea regis, Sancii regis filius, misit uelociter ad regem dompnum Ordonium, ut adiuuaret eum contra acies agarenorum*.[1377] Als also García von dem riesigen Heer der „Sarazenen" hörte, habe er seinen Sohn Sancho entsandt, damit dieser Ordoño gegen dieses Heer der „Hagarener" helfe.

Über die Era 971 wird berichtet, Ramiro habe eine Versammlung einberufen, die darüber beriet, wie man in das Land der „Chaldäer" einmarschieren könne, und zog anschließend mit einem Heer gegen Madrid, was damals zum Emirat Córdoba gehörte. *Era DCCCCLXX^a^I^a^ Ranimirus securus regnans, consilium iniit cum omnibus magnatibus regni sui qualiter caldeorum ingrederetur terram, et quoadunato exercitu, pergens ad ciuitatem que dicitur Mageriti* […].[1378] Ergo werden die „Araber-Sarazenen-Hagarener" zugleich auch „Chaldäer" genannt, was vermittelt durch die Identifikation mit dem Emirat Córdoba geschieht.

Gleich zu Beginn der Chronik wird eine Schlacht um León zwischen dem Heer Alfons' III. und den „Ismaeliten" beschrieben: *Interea ipsis diebus hismaelitica hostis urbem Legionensem adtemptauit cum duobus ducibus Ymundar et Alcannatel, ibique multis milibus amissis, alius exercitus fugiens euasit*.[1379] Bei Imundar handelt es sich um al-Mundar, den Sohn Muhammads I., also um einen Großen des Emirates Córdoba.[1380] Somit entspricht auch das Ethnonym „Ismaeliten" einer Bezeichnung für den politischen Gegner aus dem Süden der Halbinsel. Dementsprechend kann mit Gewissheit gesagt werden, dass in der *Chronik des Sampiro* die Ethnonyme „Araber", „Sarazenen", „Hagarener", „Ismaeliten" und

---

1376 S. o., S. 302 f. Da zur Zeit Ordoños II. noch immer die Umayyaden in Córdoba regierten, könnte man geneigt sein, ihnen den Hagarenerbegriff und den womöglich nordafrikanischen Teilen ihrer Heere – in diesem Fall – die Bezeichnung als „Sarazenen" zuzuordnen. Jedoch widerspricht dies allen anderen Verwendungen des Ethnonyms „Sarazenen" in der *ChrSamp*, wie im Folgenden gezeigt werden kann.

1377 *ChrSamp-Pel*, Abs. 18, S. 313. In *ChrSamp-Sil*, Abs. 18, S. 312, ist an dieser Stelle statt von einem *agmen sarracenorum* von einer *azeyfa*, die wiederum mit *acies agarenorum* zu identifizieren ist, zu lesen.

1378 *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 322 f. Die Redaktion Silense weicht unwesentlich ab und nutzt dasselbe Ethnonym.

1379 *ChrSamp-Pel*, Abs. 1, S. 277. Die Redaktion Silense weicht in dieser Passage nicht ab.

1380 Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 350 f., Anm. 8. Zu Alcatenatel siehe ebd. Diese Passage ist offenbar eine Bezugnahme zur *ChrAlb*. Vgl. ebd., S. 349, Anm. 5.

„Chaldäer" Synonyme sind und stets auf das Emirat Córdoba, dessen Machthaber und dessen nicht nativ-hispanischen Bevölkerungsanteil rekurrieren.

Die Bezeichnung *pagani* kommt ausschließlich in der Pelagianischen Redaktion vor: zweimal im ersten der interpolierten angeblichen Papstbriefe Johannes' VIII., wo sie definitiv auf die Araber rekurriert, die seiner Zeit auf der Apenninen-Halbinsel Rom unter Druck setzten,[1381] und einmal in Bezug auf Gebäude, die von ihnen in León errichtet worden seien. *Tunc temporis episcopalis sedes in honore sanctorum apostolorum Petri et Pauli, extra muros memorante erat urbis; et intus municione muri erant tres domos, que terme fuerant paganorum, et in tempore christianitatis facte sunt aula regalis.*[1382] Bei diesem zweiten Beispiel ist nicht klar, ob die Araber mit *pagani* gemeint sind, oder die noch römischen Heiden vor der Christianisierung der Iberischen Halbinsel. Im ersten Fall würde die Bemerkung auf die arabische Besatzung Leóns ab 712 abzielen, wäre aber die einzige Bezeichnung des kulturell-religiös „Anderen" als *pagani* in der Chronik. Daher erscheint eine Bezugnahme auf die arabische Besatzung Leóns hier unwahrscheinlich.[1383] Die beiden Nennungen in den interpolierten angeblichen Papstbriefen sind nämlich die Wiedergabe der Bezeichnung, die den päpstlichen Kanzleistil imitiert und nicht zwingend als Wortwahl des Chronisten zu verstehen ist.[1384] Sofern also die Nennung der *pagani* in obigem Zitat auf spätantike Bewohner Leóns zutrifft, fällt diese Bezeichnung aus der Statistik für die Denominationen der kulturell-religiös „Anderen", die das Emirat Córdoba repräsentieren, heraus.

Eine in Bezug auf Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen interessante Passage der Chronik in ihrer in der *Historia Silense* interpolierten Redaktion ist die Darstellung Almansors. Er sei mit einer gewaltigen Menge von Sarazenen gegen das christliche Volk gezogen. Dabei sei er ein Bündnis mit den „transmaritimen Sarazenen" eingegangen und mit „dem gesamten Volk der Ismaeliten" über die Grenzen der christlichen Regionen getreten: *In diebus uero regni eius propter peccata populi christiani creuit ingens multitudo sarracenorum; et rex eorum qui nomen falsum sibi inposuit Almanzor* […] *consilio inito cum sarracenis transmarinis et cum omni gente ysmaelitarum intrauit fines christianorum* […].[1385] Es wird also zwischen den Sarazenen unterschieden, die sich auf der Iberischen Halbinsel befanden, und denen jenseits des Meeres. Hintergrund dieser Aussage ist die Bündnispolitik Almansors mit nordafrikanischen Gruppen.[1386]

[1381] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 8, S. 288 und S. 289.

[1382] Ebd., Abs. 17, S. 311.

[1383] Die Sekundärliteratur bietet keinerlei Hinweise, wer an dieser Stelle mit *pagani* gemeint sein könnte.

[1384] Da die angeblichen Papstbriefe einen offensichtlich vom Rest der Chronik abweichenden, also ihr nicht angepassten Stil haben, erhärtet sich der Verdacht, dass auch die in den Briefen verwendeten Begriffe nicht variiert worden sind, als die Schreiben in die Chronik interpoliert wurden. Ferner S. o., S. 269–274.

[1385] *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 344 f.

[1386] Vgl. Sénac, Al-Mansûr (wie Anm. 1339), S. 88–102.

Mit Gewissheit können diesem Heer auch marokkanische Söldner zugeschrieben werden.[1387] *Cum omni gente ysmaelitarum*, mit dem ganzen Volk der Ismaeliten, sei er nun gen Santiago de Compostela gezogen. Diese Wortwahl könnte bedeuten, dass der Chronist „Ismaeliten" als Überkategorie verstand und benutzte, der alle Sarazenen – die auf der Iberischen Halbinsel und die transmaritimen – untergeordnet sind. Sarazenen, gleich aus welchem geographischen Raum sie nun kamen, verstand er also als Teilmenge der Ismaeliten. Dieses Verständnis deckt sich aber theoretisch nicht mit der Verwendung von „Hagarener", die genealogisch normalerweise mit den Ismaeliten gleichzusetzen sind, aber nicht mit den Sarazenen. Sprich, die Grundlage aus dem Buch Genesis würde an dieser Stelle gänzlich ignoriert. Wie passt hierzu außerdem, dass dieses Heer wohl auch aus nordafrikanischen Söldnern bestand? Diese wären, gemäß den obigen Ausführungen, keine Sarazenen, sondern Getuler respektive Mauren. Der Chronist ignoriert diesen Umstand entweder oder aber er subsummiert sie auch unter die „transmaritimen Sarazenen" beziehungsweise unter *omni gente ysmaelitarum*. Angesichts der iberischen Wissenstradition, der Sampiro auch gemessen an den bisherigen Ausführungen in diesem Kapitel angehörte, wäre diese Kategorisierung allerdings sehr unwahrscheinlich. Nach Isidors *Etymologien* stammen die Getuler und Mauren von Epher ab.[1388] Epher wiederum war ein Sohn Midians und Midian ein Sohn Abrahams, den dieser mit seiner dritten Frau, Ketura, hatte.[1389] Ergo sind die Getuler und Mauren – nach Isidor – keine Ismaeliten und können daher kaum vom Chronisten unter diese eingeordnet worden sein. Daher ist hier gegen ein Verständnis der nordafrikanischen Söldner im Heer Almansors als Getuler oder Mauren seitens des Chronisten zu plädieren.

Es fehlt die quantitative Gegenüberstellung der verwendeten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen. In der Pelagianischen Redaktion kommt *Ara-*

[1387] Vgl. ebd.; siehe auch die Darstellung in einer arabischen Quelle: *Die ʿĀmiriden: al-Manṣūr. Reichsverweser unter Hišām II*, in: W. Hoenerbach (Hrsg.), Islamische Geschichte Spaniens. Übersetzung der Aʿmāl al-Aʿlām und ergänzender Texte (Die Bibliothek des Morgenlandes), Zürich / Stuttgart 1970, S. 152–188, hier S. 153 f.

[1388] *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 115–119: *Afri appellati ab uno ex posteris Abrahae, qui vocabatur Afer, qui dicitur duxisse adversus Libyam execitum, et ibi victis hostibus considisse, eiusque posteros ex nomine atavi et Afros et Africam nuncupasse. Poeni autem Carthaginenses sunt a Phoenicibus nuncupati, qui cum Didone profecti sunt. Tyrios vero a Tyria urbe Phoenicum nominatos, de qua profecti sunt et in Africae litus venerunt. Getuli Getae dicuntur fuisse, qui ingenti agmine a locis suis navibus conscendentes, loca Syrtium in Libya occupaverunt, et quia ex Getis venerant, derivato nomine Getuli cognominati sunt. Vnde et opinio est apud Gothos ab antiqua cognatione Mauros consanguinitate propinquos sibi vocare. Africam autem initio habuere Libyes, deinde Afri, post haec Getuli, postremum Mauri et Numides.*

[1389] Gen 25,1–4: *Abraham vero aliam duxit uxorem nomine Cetthuram* [2] *quae peperit ei Zamram et Iexan et Madan et Madian et Iesboch et Sue* [3] *Iexan quoque genuit Saba et Dadan filii Dadan fuerunt Assurim et Lathusim et Loommim* [4] *at vero ex Madian ortus est Epha et Opher et Enoch et Abida et Eldaa omnes hii filii Cetthurae.*

bes viermal vor.[1390] Das am häufigsten für den kulturell-religiös „Anderen" in Córdoba verwendete Ethnonym ist *Sarraceni* mit elf Nennungen.[1391] Das zweithäufigste Ethnonym ist *Hagareni* mit neun Nennungen.[1392] Die Bezeichnung als Ismaeliten[1393] und als Chaldäer[1394] findet sich je einmal. Die Mauren werden, wie bereits erwähnt, einmal im Sinne einer Volksbezeichnung genannt[1395] und einmal, was selbstverständlich aus der Statistik fällt, als Bezeichnung für eine Pferderasse.[1396] Die Getuler werden einmalig erwähnt.[1397] Die sehr wahrscheinlich nicht auf die Araber der Iberischen Halbinsel zu beziehende Bezeichnung *pagani* wird dreimal vorgenommen.[1398]

Die Redaktion Silense weicht von diesen Zahlen nur unwesentlich ab. Gelegentlich bedient sie sich trotz übereinstimmendem Narrativ eines anderen Ethnonyms beziehungsweise eines anderen Begriffes, wie beispielsweise bei der zweimaligen Verwendung von *azeyfa* anstelle von *sarracenorum exercitibus* oder *agmen sarracenorum*, wie der untenstehenden Tabelle zu entnehmen ist. Das Ethnonym *Arabes* ist dieser Redaktion sechsmal zu entnehmen.[1399] Auch hier ist *Sarraceni* das mit neun Nennungen am häufigsten verwendete Ethnonym.[1400] *Hagareni* kommt fünfmal vor.[1401] Durch die zusätzliche Verwendung in der Erzählung um Almansor kommt *Ismaelitae* in dieser Redaktion zweimal vor.[1402] Ferner bietet sie auch die einmalige Verwendung von *Chaldaei*.[1403] Die „Mauren" finden hingegen gar keine Erwähnung, während die „Getuler" einmalig auftauchen.[1404] Der Begriff *pagani* findet in der Redaktion Silense keine Verwendung. Letztlich werden im Zusammenhang mit der Herrschaft des Fernando Sánchez die Araber als „Barbaren" bezeichnet, was eine einmalige Verwendung

---

1390 Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 3, S. 280; Abs. 16, S. 309; Abs. 21, S. 321; Abs. 26, S. 338.
1391 Vgl. ebd., Abs. 3, S. 280; Abs. 14, S. 305; Abs. 15, S. 308; Abs. 18, S. 312; Abs. 18, S. 313; Abs. 22, S. 324; Abs. 22, S. 325; Abs. 26, S. 336; zweimal Abs. 26, S. 327; Abs. 28, S. 340.
1392 Vgl. ebd., Abs. 6, S. 283; Abs. 18, S. 312; Abs. 18, S. 313; Abs. 22, S. 326; Abs. 24, S. 330; Abs. 24, S. 331; Abs. 26, S. 336; Abs. 29, S. 343; Abs. 29, S. 344. Siehe hierzu auch López Pereira, Textos y contextos (wie Anm. 136), S. 894.
1393 Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 1, S. 277.
1394 Vgl. ebd., Abs. 22, S. 322.
1395 Vgl. ebd., Abs. 22, S. 326.
1396 Vgl. ebd., Abs. 8, S. 289.
1397 Vgl. ebd., Abs. 3, S. 280.
1398 Vgl. ebd., Abs. 8, S. 288; Abs. 8, S. 289; Abs. 17, S. 311.
1399 Vgl. *ChrSamp-Sil*, Abs. 3, S. 280; Abs. 6, S. 283; Abs. 14, S. 305; Abs. 16, S. 309; Abs. 21, S. 321; Abs. 26, S. 338.
1400 Vgl. ebd., Abs. 3, S. 280; Abs. 15, S. 308; Abs. 22, S. 324; Abs. 26, S. 336; zweimal Abs. 26, S. 337; Abs. 28, S. 340; zweimal Abs. 30, S. 344.
1401 Vgl. ebd., Abs. 18, S. 313; Abs. 22, S. 326; Abs. 24, S. 330; Abs. 26, S. 336; Abs. 30, S. 346.
1402 Vgl. ebd., Abs. 1, S. 277; Abs. 30, S. 345.
1403 Vgl. ebd., Abs. 22, S. 322.
1404 Vgl. ebd., Abs. 3, S. 280.

dieser Bezeichnung ausmacht, die jedoch, wie das folgende Kapitel zeigen wird, eher der Zugehörigkeit zur *Historia Silense* geschuldet sein dürfte.[1405]

Die beiden Redaktionen lassen sich in Bezug auf die quantitative Verwendung von Ethnonymen und Gruppenbezeichnungen folgendermaßen gegenüberstellen:

Tabelle 2: Ethnonyme in der Chronik des Sampiro

Bezeichnung	**Pelagianische Redaktion**	**Redaktion Silense**
Arabes	4	6
Sarraceni	11	9
Hagareni	9	5
Ismaelitae	1	2
Chaldaei	1	1
Mauri	1	–
Getuli	1	1
pagani	(3)	–
barbari	–	1

Die direkte Gegenüberstellung der jeweiligen Verwendung von Ethnonymen und Gruppenbezeichnungen, wie sie der synoptischen Edition von Pérez de Urbel in komprimierter Form entnommen ist, sieht wie folgt aus:

[1405] Ebd., Abs. 30, S. 346: *Ex quorum stirpe Ferdinandus Sancii cantabriensis regis filius vxorem ducens, ad expelendos barbaros in posterum regnaturus emicuit.*

Tabelle 3: Ethnonyme in den Redaktionen der Chronik des Sampiro (synoptisch)

Absatz, Seite	Pelagianische Redaktion	Redaktion Silense
1, S. 277	*hismaelitica*	*ysmaelitica*
3, S. 280	*arabes*	*arabes*
3, S. 280	*getulibus*	*getulibus*
3, S. 280	*sarracenos*	*sarracenos*
6, S. 283	*agareni*	*arabes*
8, S. 288	*paganis*	–
8, S. 289	*paganis*	–
14, S. 305	*sarracenorum*	*arabes*
15, S. 308	*sarracenos*	*sarracenos*
16, S. 309	*arabes*	*arabes*
17, S. 311	*paganorum*	–
18, S. 312	*agarenis*	–
18, S. 312	*sarracenorum exercitibus*	*(azeyfa)*
18, S. 313	*agmen sarracenorum*	*(azeyfa)*
18, S. 313	*agarenorum*	*agarenorum*
21, S. 321	*arabes*	*arabes*
22, S. 322	*caldeorum*	*caldeorum*
22, S. 324	*sarracenorum*	*sarracenorum*
22, S. 325	*sarraceni*	–
22, S. 326	*maurorum*	–
22, S. 326	*agarenorum*	*agarenus*
24, S. 330	*agarenorum*	*agarenorum*
24, S. 331	*agarenis*	–
26, S. 336	*agareni*	*agareni*
26, S. 336	*sarracenis*	*sarracenis*
26, S. 337	*sarracenorum*	*sarracenorum*
26, S. 337	*sarracenos*	*sarracenos*
26, S. 338	*arabum*	*arabum*
28, S. 340	*sarracenis*	*sarracenis*
29, S. 343	*agarenorum*	–
29, S. 344	*agarenis*	–
30, S. 344	–	*sarracenorum*
30, S. 344	–	*sarracenis transmarinis*
30, S. 345	–	*gente ysmaelitarum*
30, S. 345 f.	–	*gens agarenorum*
30, S. 346	–	*barbaros*

Eine konkrete Begründung für die jeweiligen Abweichungen (*azeyfa* statt *agmen Sarracenorum* beispielsweise oder *arabes* statt *agareni* in Abs. 6 und statt *Sarraceni* in Abs. 14 sowie grammatikalische Abweichungen) wäre reine Spekulation. Es findet sich hierin keine Systematik und die entsprechenden Textstellen weichen im Grunde in keiner weiteren Sache voneinander ab.

9. Historia Silense

Einleitung und Quellenkritik

Anschließend an die Untersuchung der *Chronik des Sampiro* ist es naheliegend, dasjenige historiographische Werk zu untersuchen, das maßgeblich durch diese Chronik geprägt wurde. Die *Historia Silense*,[1406] ungefähr siebzig bis achtzig Jahre nach der *Chronik des Sampiro* verfasst, überliefert eine interpolierte Version Letzterer.[1407] Somit kann auch hier eine Verbindung zu einer vorangegangenen Chronik hergestellt werden, wodurch die vorliegende Untersuchung einem „roten Faden“ folgt. Sogleich muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass die Passagen der *Historia Silense*, die dieser Redaktion der *Chronik des Sampiro* entsprechen, hier nicht noch einmal hinsichtlich ihrer biblischen Bestandteile untersucht werden, da dies bereits im vorangegangenen Kapitel getan wurde. Lediglich sofern einige dieser Passagen auf ein Argument Einfluss haben, das größere Teile der Erzählung der *Historia Silense* umspannt, wird nochmals auf sie eingegangen.

Der anonyme Autor der *Historia Silense* war laut Auffassung älterer Forschungen ein Mönch aus dem Kloster Silos.[1408] Jedoch sehen spätestens Richard Fletcher und Simon Barton eine größere Wahrscheinlichkeit darin, dass der Autor direkt in León, im Kloster San Isidoro wirkte.[1409] Diese Auffassung ist ein Resultat erster Ansätze dieser Verortung aus den 1950er bis 1980er Jahren.[1410]

[1406] Bis vor kurzem war die rezenteste Edition *Historia Silense*, in: Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense. Edición, crítica e introducción (wie Anm. 1083), S. 113–209. Das vorliegende Kapitel zitiert nach der neuesten Edition: *Historia silensis*, in: Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 131–231 (im Folgenden *HistSil*).

[1407] Vgl. zuletzt Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 73–75.

[1408] Vgl. M. Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense con versión castellana de la misma y de la Crónica de Sampiro (Ensayos de vulgarización histórica 1), Madrid 1921, S. XXII–XXVI, der sich allerdings selbst für eine Verortung bei der Kirche San Isidoro in León ausspricht. Siehe ebd., S. LX. Siehe auch F. Santos Coco, Historia Silense (Textos Latinos de la Edad Media Española, Volúmenes publicados, Sección primera, Crónicas 2), Madrid 1921, S. VII–X, der auf S. VII Spekulationen über mögliche Namen der Autoren angibt. Ferner Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 113. Des weiteren Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 68–87.

[1409] Vgl. R. Fletcher, A Twelfth-Century View of the Spanish Past, in: J. R. Maddicott / D. M. Palliser (Hrsg.), The Medieval State. Essays Presented to James Campbell, London / Rio Grande 2000, S. 147–161, hier S. 149 f. Siehe auch S. Barton / R. Fletcher, The World of El Cid. Chronicles of the Spanish Reconquest (Manchester Medieval Sources Series), Manchester / New York 2000, S. 12–15.

[1410] Vgl. C. Sánchez-Albornoz, Sobre el autor de la llamada Historia Silense, in: Cuadernos de Historia de España 23–24 (1955), S. 307–316. Ferner Ders., De nuevo sobre la Crónica de Alfonso III y sobre la llamada Historia Siliense, in: Cuadernos de

Die Debatte darum bewegte sich vor allem um die Formulierung des Chronisten, der für sich selbst eine Zugehörigkeit zu einem Kloster namens *domus Seminis* angibt.[1411] Schließlich hat Patrick Henriet die Entstehung in Silos negiert und für León oder Sahagún plädiert.[1412] Mittlerweile wird Silos als Entstehungsort in der Wissenschaft nicht mehr anerkannt.[1413] Im Folgenden wird jedoch aus praktischen Gründen an der Bezeichnung als *Historia Silense* festgehalten, da sämtliche Editionen noch diese Bezeichnung verwenden.

Die Entstehungszeit der Chronik wird einhellig zwischen 1109 und 1118 datiert.[1414] Wenngleich sich dadurch wieder eine enorme zeitliche Lücke zwischen dieser und der zuvor untersuchten Chronik auftun mag, so kann dieser Eindruck doch relativiert werden. Die *Historia Silense* enthält, wie anfangs er-

---

Historia de España 37–38 (1963), S. 292–317, hier S. 306–317. Siehe auch J. M. Canal Sánchez-Pagín, ¿Crónica Silense o Crónica Dominis Sanctis?, in: Cuadernos de Historia de España 63–64 (1980), S. 94–103. Vgl. Huete Fudio, La Historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 56.

1411 *HistSil*, Abs. 6, S. 139: *Ego itaque ab ipso iuuenili flore cola pio Christi iugo subnectens apud cenobium quod Domus Seminis nuncupatur habitum monachalem suscepi* […]. Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 12–15; siehe auch Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. XXII–XXVI. Siehe auch Santos Coco, Historia Silense (wie Anm. 1408), S. VIII–X. Ferner Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 71–81. Ebenso Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 165. Ferner Huete Fudio, La Historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 56. Siehe auch J. Wreglesworth, Historia Silense (History of Silos), in: G. Dunphy (Hrsg.), Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 1, A–I, Leiden / Boston 2010, S. 804 f., hier S. 804.

1412 Vgl. P. Henriet, Historia Silense, in: Thomas / Mallett, Christian-Muslim Relations (wie Anm. 1336), S. 370–374, hier S. 370. Siehe auch P. Henriet, L'*Historia Silensis*, chronique écrite par un moine de Sahagún. Nouveaux arguments, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012): *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21655> (Stand: 02.09.2019).

1413 So bspw. wenn der Titel eines Aufsatzes auf die Namensgebung Bezug nimmt, obwohl das Thema ein gänzlich anderes ist, wie bei A. Isla Frez, *Discordia fratrum* y el influjo historiográfico sobre la *Historia* mal llamada Silense, in: Anuario de Estudios Medievales 43, 2 (2013), S. 677–694. Doch noch zahlreiche weitere Titel der 14. Onlineausgabe von e-Spania bezeichnen die Chronik als „*Historia legionensis*" mit dem in Klammern gesetzten Vermerk „*llamada silensis*". Vgl. <http://journals.openedition.org/e-spania/21568> (Stand: 07.02.2018). Ein umfangreiches Unterkapitel zur Autorschaft ist zu finden bei Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 76–91.

1414 Vgl. Henriet, Historia Silense (wie Anm. 1412), S. 370. Siehe auch Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. XXI. Ferner Huete Fudio, La Historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 56. Ebenso Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 9, 12.

wähnt, eine Version der *Chronik des Sampiro*.[1415] Doch auch ältere historiographische Werke der Iberischen Halbinsel haben sie geprägt. Sie nimmt zahlreiche Themen der *Chronik Alfons' III.* wieder auf und kopiert sie bisweilen.[1416] Neben diesen Bezugnahmen sind zahlreiche antike Autoren, aber auch arabische Quellen dem Wissenshintergrund des Chronisten beizumessen.[1417] Überhaupt wird der Chronik der Charakter einer Kompilation zugeschrieben.[1418] Insofern bleibt nachweislich eine Verbindung zu den zuvor behandelten Chroniken bestehen.

Als *causa scribendi* kann der Chronik selbst der Anspruch entnommen werden, eine Darstellung König Alfons' VI. zu verfassen.[1419] Hierfür holt der Chronist allerdings sehr weit in der Geschichte der Iberischen Halbinsel aus.

[1415] Vgl. Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 130, siehe den für die Edition aus der *Historia Silense* extrapolierten Text ebd., S. 275–346, stets rechte Spalte. Siehe ferner Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 32–37. Eine detaillierte Gegenüberstellung der beiden Versionen der *Chronik des Sampiro* und die Frage nach dem jeweiligen Entstehungshintergrund der Handschriften behandelt Fernández Vallina, Sampiro y el llamado Silense (wie Anm. 1189). Des Weiteren Fletcher, Twelfth-Century View (wie Anm. 1409), S. 154. Siehe auch Christys, Crossing the Frontier (wie Anm. 1134), S. 44. Ediert finden sich die entsprechenden Passagen in Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 159–173, bzw. zuletzt in *HistSil*, Abs. 25.1–25.11, S. 177–195.

[1416] Vgl. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 116. Weiters Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 14 f., 19–25. Des weiteren Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 165. Ferner Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 17. Siehe auch Henriet, Historia Silense (wie Anm. 1412), S. 370. Des weiteren Fletcher, Twelfth-Century View (wie Anm. 1409), S. 155 f. Eine umfangreiche Studie zu den Elementen der *ChrAlfIII* in der *HistSil* liefert H. Sirantoine, L'*Historia silensis* et sa méthode historique, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21810> (Stand: 02.09.2019).

[1417] Vgl. Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. IX–XVIII. Weiters Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 115 f. Siehe auch Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 26–32, 49–54. Ebenso Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 166. Ferner Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 16 f.

[1418] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 16. Siehe auch Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 10 f.

[1419] *HistSil*, Abs. 6, S. 139: […] *mecum ipse diu spaciando reuoluens, statui res gestas domini Adefonsi orthodoxi Ispani inperatoris uitamque eiusdem carptim perscribere, primo quia ipsius nobiliora facta memoria digna uidentur, secundo quia in tam fragili iam tempore toto uite sue curriculo pre omnibus regibus eclesiam Christi catolice gubernantibus celeberrimus uidetur.*

Durch den kompilatorischen Charakter des Werkes finden derartige Rückblicke sogar mehrfach statt. Schließlich wird er seinem selbst aufgestellten Anspruch nicht gerecht.[1420] Das Werk endet vorzeitig und abrupt, ohne eine Vita Alfons' VI. im herkömmlichen Sinne zu liefern.[1421] Über die Ursachen dafür wird noch immer spekuliert.[1422] Verschiedene Versuche, die Chronik zu strukturieren, sind immer wieder vorgenommen worden.[1423] Letztlich besteht trotz derartiger Versuche keine Gewissheit. Eine Gegenposition dazu nimm John Wreglesworth ein, der argumentiert, dass die *Historia Silense* sehr wohl ein abgeschlossener Text ist, dessen Autor jedoch mehr daran gelegen war, Alfons VI. in ein schlechtes Licht zu rücken, indem er die positiven Entwicklungen bis Ferdinand I. darstellt und am Ende der Chronik ein bedrohliches Szenario vorzeichnet. Auf diese Weise würde angedeutet, dass mit Alfons VI. eine Zeit des Niedergangs angebrochen sei. Er wäre eine Untergangsgestalt, für deren Darstellung die positiven Umstände vor ihrem Auftreten dargelegt werden mussten.[1424]

Die Überlieferungsgeschichte der *Historia Silense* verkompliziert die Einschätzung des Textes zusätzlich. Die älteste überlieferte Handschrift stammt aus dem fünfzehnten Jahrhundert und hat damit einen Abstand von rund 300 Jahren zum Entstehungszeitraum des Inhaltes. Eine starke Veränderung innerhalb dieser Jahrhunderte ist nicht auszuschließen.[1425]

[1420] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 10, 12. Ferner R. McCluskey, Malleable Accounts: Views of the Past in Twelfth Century Iberia, in: P. Magdanilo (Hrsg.), The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe, London / Rio Grande 1992, S. 211–225, hier S. 214. Siehe auch Fletcher, Twelfth-Century View (wie Anm. 1409), S. 147.

[1421] Vgl. G. West, Style as Propaganda: The Use of Language in Three Twelfth-Century Hispano-Latin Historical Texts (*Historia Roderici*, *Chronica Adefonsi Imperatoris* and *Historia Silense*), in: Dispositio 10, 27 Medieval historiographical discourse (1985), S. 1–14, hier S. 8. Siehe auch Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 12.

[1422] Vgl. ebd.

[1423] Vgl. ebd., S. 10–12. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 166 f.

[1424] Vgl. J. Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense*, in: Hook, From Orosius to the *Historia Silense* (wie Anm. 818), S. 97–129, hier S. 102–104, 109–115, 121, 123–129.

[1425] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 9. Siehe auch Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. XLVI f. Eine Spezialstudie hierzu liefert J.-P. Jardin, La tradición manuscrita de la *Historia Silense*: algunas cavilaciones, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21672> (Stand: 02.09.2019).

Der Autor der Chronik ist unbekannt.[1426] Die Gestalt des historiographisch sehr aktiven Bischof Pelayo von Oviedo scheidet – trotz der Verbindungen, die zwischen ihm und dem Werk gezogen werden können[1427] – allerdings aus.[1428] Ebenso hat bislang niemand die dahingehenden Spekulationen von Santos Coco bestätigen können.[1429] In der Forschung begegnet lediglich immer wieder die triviale Bemerkung, dass es sich bei ihm um einen sehr gebildeten Mann gehandelt haben muss.[1430] Die intensivsten Untersuchungen, den Autor näher zu bestimmen, finden sich in den Werken von Gómez-Moreno[1431] sowie Pérez de Urbel und González Ruiz-Zorrilla.[1432] Nur ein Entstehungsort konnte der Chronik also zugeschrieben werden. Die Autorenfrage bleibt bis auf den klerikalen Hintergrund ungeklärt.

Forschungsstand

Für die *Historia Silense* gilt, was bislang für alle hier untersuchten Chroniken gesagt wurde. Sie steht aufgrund des wachsenden Interesses an transkulturellen Episoden europäischer Geschichte, und somit am iberischen Mittelalter, wieder häufiger im Fokus der Geschichtswissenschaft. Erst 2018 wurde sie neu ediert, versehen mit einer umfangreichen Einleitung. Diese neue Edition von Estévez Sola beinhaltet auch eine praktische Liste der Bibelzitate im Anhang.[1433] Das

[1426] Vgl. Henriet, Historia Silense (wie Anm. 1412), S. 370. Eine Hypothese, die Autorschaft dem Ordoño Sisnández zuzuordnen, formuliert G. Martin, Ordoño Sisnández, autor de la *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Notas histórico-filológicas sobre un *ego* fundador, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21711> (Stand: 02.09.2019).

[1427] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 60–64. Siehe auch R. Alonso Álvarez, La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo (1089–1153) y su relación con la Historia legionensis (llamada silensis), in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21586> (Stand: 02.09.2019).

[1428] Vgl. Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. VI.

[1429] Vgl. Santos Coco, Historia Silense (wie Anm. 1408), S. VII.

[1430] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 68. Ebenso Fletcher, Twelfth-Century View (wie Anm. 1409), S. 153. Desgleichen Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 16.

[1431] Vgl. Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. XXII–XXVI.

[1432] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 68–87.

[1433] Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 235–237.

Onlinejournal ‚e-Spania' hat der *Historia Silense* im Dezember 2012 mehrere Beiträge gewidmet. Kein einziger dieser Beiträge befasst sich allerdings mit der Analyse der dezidiert biblischen Elemente in dieser Chronik. Deutlich wird allerdings, dass mit dieser Ausgabe des Onlinejournals eine Wende in der Benennung der *Historia* eingeleitet wurde, die zugleich die Diskussion um ihren Entstehungsort beendet.[1434] Ein Beitrag von Hélène Thieulin-Pardo in diesem Journal geht gerade einmal auf ein Bibelzitat ein, das für die Darstellung des Arianismus herangezogen wurde.[1435] Auch in anderen Beiträgen dieser Onlineressource finden sich nur beiläufige Erwähnungen biblischen Wissens.[1436]

Auch die ältere Forschung über diesen Text hat sich nie eingehend mit seinen biblischen Elementen befasst. Gómez-Moreno erwähnt in der Beschreibung der für die *Historia Silense* genutzten Quellen keinen einzigen Bibeltext.[1437] Selbiges gilt für die steckbriefartige Darstellung von Sánchez Alonso.[1438] In ihrer Edition von 1959 erinnern Pérez de Urbel und González Ruiz-Zorrilla an das Vorkommen von Passagen aus dem Galater- und dem Korintherbrief, jedoch gehen sie bei der Beschreibung von „otras fuentes" in keiner Weise auf biblische Texte ein.[1439] Lediglich eine knappe Erwähnung des Motivs der Gnade Gottes findet sich noch bei ihnen.[1440]

Alexander Pierre Bronisch geht in seiner knapp zehnseitigen Untersuchung der *Historia Silense* auf Motive wie die Sakralisierung von Königen, das

---

[1434] Vgl. <http://journals.openedition.org/e-spania/21568> (Stand: 07.02.2018). Speziell zum Entstehungsort siehe den Beitrag von Henriet, L'*Historia Silensis* (wie Anm. 1412).

[1435] Vgl. H. Thieulin-Pardo, Modelos y contramodelos en la *Historia legionensis* (llamada „*silensis*"), in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, Abs. 6, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21817> (Stand: 02.09.2019).

[1436] Vgl. G. Martin, La *Historia legionensis* (llamada *silensis*) como memoria identitaria de un reino y como autobiografía, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, Abs. 16, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21740> (Stand: 02.09.2019). Siehe auch A. Isla Frez, La *Historia* y el discurso sobre la guerra, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, Abs. 2, Anm. 4, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21666> (Stand: 02.09.2019).

[1437] Vgl. Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. VIII–XVIII.

[1438] Vgl. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 115 f.

[1439] Vgl. Pérez de Urbel / Gonzales Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 49–52, 55.

[1440] Vgl. ebd., S. 17.

christlich-iberische Selbstverständnis als neues Volk Gottes und die Vorstellung vom Heiligen Krieg ein,[1441] jedoch nimmt er, gemäß seiner Fragestellung, keine systematische Untersuchung der in der Chronik vorkommenden biblischen Elemente vor. Dreimal verweist er auf biblische Verse.[1442] Selbstverständlich war diese dezidiert biblische Analyse nicht Bronischs Anliegen, dennoch ist sicher, dass sich noch weitaus mehr Bibelzitate und Paraphrasierungen biblischer Texte sowie Bezugnahmen zur Bibel in der *Historia Silense* finden. Dies wird deutlich, wenn man sich die Edition von Pérez de Urbel und González Ruiz-Zorrilla ansieht, die Bibelzitate zumindest anfangs mittels Kapitälchen hervorhebt und in den Fußnoten deren Ursprung angibt. Leider behalten die Herausgeber diese Darstellungsweise nicht konsequent die gesamte Edition hindurch bei.[1443] Ebenso hebt die Übersetzung der *Historia Silense* von Simon Barton und Richard Fletcher einige (Bibel-)Zitate kursiv hervor und verweist auf die entsprechende Herkunft.[1444] Durch diese beiden Werke allein schon lassen sich einige biblische Bezugnahmen erahnen, die als solche noch keiner Untersuchung unterzogen wurden.

Mit seiner neuesten Edition der *Historia Silense* hat Juan Estévez Sola auch den aktuellsten Forschungsstand zu diesem Text in der Einleitung des entsprechenden Bandes, inklusive Handschriftenkritik und Relation zu anderen historiographischen Werken der Epoche, vorgelegt.[1445] Verweise auf Bibelpassagen, die dem Fußnotenapparat der Edition zu entnehmen sind, werden abermals in einem Bibelindex[1446] gelistet, was sich als besonders nützlich erweist. Die vorliegende Arbeit wird jedoch noch mehr Bibelstellen mit der *Historia Silense* kontextualisieren, als es Pérez de Urbel, González Ruiz-Zorrilla und Estévez Sola vermochten.

Erwähnenswert ist ferner, dass auch Barton und Fletcher in ihrer Einleitung lediglich auf eine mögliche Darstellung König Alfons' VI. als neuer Salomon und Ferdinands I. als neuer David verweisen – darüber hinaus spielt die Bibel bei ihrer Einschätzung der *Historia Silense* keine Rolle. Dies thematisieren sie wiederum unter Bezugnahme auf die unveröffentlichte Dissertation von John Wreglesworth.[1447] Dieser wiederum bestärkt seine These der Verknüpfung von Salomon und Alfons VI. mit Bezug auf die Bücher der Könige und die Bücher

---

1441 Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 164–174.
1442 Vgl. ebd., S. 169, Anm. 635, S. 170, Anm. 639 und S. 171, Anm. 643.
1443 Vgl. Pérez de Urbel / Gonzales Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 113–136. Bereits auf S. 149 f. wird ein Zitat aus dem Galaterbrief zwar erkannt (siehe ebd., S. 150, Anm. 116), aber im schriftlichen Erscheinungsbild nicht mehr wie zuvor bei Bibelzitaten dargestellt. Diese Verfahrensweise wird auch für den Rest der Edition nicht mehr korrigiert. Vgl. exemplarisch ebd., S. 182, Anm. 181 und 182.
1444 Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 24–64.
1445 Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 7–120.
1446 Vgl. ebd., S. 235–237.
1447 Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440); vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 22 f.

Samuel in seinem scharfsinnigen Aufsatz aus dem Jahr 2005, dessen Argumentation später in diesem Kapitel behandelt werden wird.[1448]

Es bleibt noch auf die jüngeren Forschungen Patrick Henriets hinzuweisen, die sich mit dem Bericht der Translation der Arca Santa befassen, welche auch Inhalt der *Historia Silense* ist. Sehr wohl registrierend, dass es sich hierbei um ein mit der Bibel verknüpftes Narrativ handelt – die entsprechende Darlegung folgt weiter unten –, befasst er sich dennoch in keinem seiner Artikel dazu intensiv und systematisch mit einer Analyse dieser biblischen Bezugnahme.[1449] Diese Verknüpfung gelang allerdings Alexander Pierre Bronisch in seiner Monographie.[1450]

In Anbetracht dieser Kenntnis, *dass* sich eine enorme Anzahl biblischer Elemente in der *Historia Silense* befindet, aber noch keine systematische Analyse und umfassende Interpretation aller dieser Bezugnahmen vorgenommen wurde, kann mit Recht behauptet werden, dass in diesem Kapitel ein neuer Zugang zu diesem historiographischen Werk vorgenommen wird. Dieser ist notwendig, sofern man die transkulturelle Tragweite der in der Chronik zu findenden Selbst- und Fremddarstellungen zur Gänze erfassen will.

Vorbemerkung des Chronisten

Nicht im eigentlichen Sinne ein Bibelzitat oder eine inhaltliche Bezugnahme zur Bibel sieht John Wreglesworth in einer Aussage des Chronisten, die dieser der angekündigten Darstellung des Lebens Alfons' VI. voranstellt, sondern einen Hinweis, wie die *Historia Silense* bezüglich ihrer Darstellung Alfons' zu interpretieren sei. Der Chronist gibt an: […] *ubi diuersis sentenciis sanctorum patrum catholicorum regum sacris indicentibus libris mecum ipse diu spaciando reuoluens statui res gestas domini Adefonsi orthodoxi Ispani inperatoris uitamque eiusdem carptim perscribere* […].[1451] Sofern man, wie in der Forschung des frühen zwanzigsten Jahrhunderts geschehen, *catholicorum* mit *patrum* assoziiert, er-

---

[1448] Vgl. Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 112–124.

[1449] Vgl. P. Henriet, Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XIe–XIIIe siècles). Quelques remarques, in: Cahiers de linguistique hispanique médiévale 23 (2000), S. 53–85. Dieser Artikel enthält keinerlei Bibelzitate oder -verweise. Ebenfalls ohne Bibelverweis ist Ders., Les clercs, l'espace et la mémoire, in: Annexes des Cahiers de linquistique et de civilisation hispaniques médiévales 15 (2003), S. 11–25. Schließlich verweist er in seinem jüngsten Artikel dazu auf zumindest eine Bibelstelle, die allerdings unkommentiert bleibt. Siehe Ders., Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'*Arca Sancta* selon l'évêque Pélage d'Oviedo, in: B. Caseau / J.-C. Cheynet / V. Déroche (Hrsg.), Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval (Monographies, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 23), Paris 2006, S. 235–248, hier S. 245, Anm. 46.

[1450] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 169–172.

[1451] *HistSil*, Abs. 6, S. 139.

gibt sich ein völlig anderes Verständnis als bei der grammatikalischen Verknüpfung von *catholicorum* mit *sanctorum patrum*. Erstere Variante „[…] suggests access to a royal library“.[1452] Die zweite Variante ermöglicht die Lesart der „heiligen, katholischen Väter“, ergo „the various opinions of the holy Catholic Fathers on the holy Books of Kings“.[1453] Dementsprechend könnte dieser Satz des Chronisten als Leseanleitung verstanden werden, dass er die Geschichte nach Art der Bücher der Könige (nach unserer modernen Benennung, die beiden Bücher Samuel und die beiden Bücher der Könige) darstellte. Gleichwohl muss hier hinzugefügt werden, dass konkrete Referenzen zu den Büchern Samuel respektive den Büchern der Könige in der *Historia Silense* eher selten sind. Den soeben dargelegten Hinweis Wreglesworths mit einbezogen, kann man in der *Historia Silense* fünf mögliche Referenzen auf diese biblischen Bücher feststellen – und auch dies nur indem man Überschneidungen mitzählt.[1454] Dieser Umstand muss aber, wie sich zeigen wird, kein Gegenargument zu Wreglesworth sein. Er baut seine Argumentation insbesondere darauf, dass in den Büchern der Könige die herrscherliche Moral eine wesentliche Rolle für die göttliche Lenkung der Geschichte spielt: Gott straft sein auserwähltes Volk aufgrund des herrscherlichen Fehlverhaltens. Das damit einhergehende Prinzip von Sünde, Strafe, Buße und Gnade ist klar alttestamentlichen Ursprungs. Auch in der *Historia Silense* wird dieses Moralprinzip kopiert und auf die Geschichte übertragen. Es gibt keinen deutlichen Hinweis, dass der Chronist beabsichtigte, Alfons VI. in ein positives Licht zu rücken.[1455] Vielmehr kommt Alfons einer Gestalt gleich, die den Verfall des Reiches einleitet. Immerhin ist die *Historia Silense* in einer Zeit verfasst, in der die Region um León unter massiver Bedrängnis durch die Almoraviden stand, was man als göttliche Strafe deuten mochte.[1456] Auch in den Büchern der

---

[1452] Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 110.
[1453] Ebd.
[1454] Die jeweiligen Stellen werden im weiteren Verlauf des Kapitels thematisiert. Ein direktes Zitat aus einem der besagten biblischen Bücher konnte bislang nicht verifiziert werden.
[1455] Eine Möglichkeit, Alfons VI. als positiv gedeutete Figur in der *HistSil* zu verstehen, liegt in einem möglichen Danielzitat, das wiederum nur auf zwei übereinstimmenden Vokabeln beruht. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 143, verweist bei dieser Passage über Alfons VI. in *HistSil*, Abs. 9, S. 143 f.: *Huius itaque Adefonsus acepto consilio, hac sciliced nedessitudine anxius, ne rursus uel sua dolose uel fratris morte regnum corrumperetur* […] auf Dan 7,14: *et dedit ei potestatem et honorem et regnum et omnes populi tribus ac linguae ipsi servient potestas eius potestas aeterna quae non auferetur*. Diese Stelle in Daniel ist Teil der Prophetie des „Menschensohnes“, dessen Reich nie untergehen werde. Somit könnte hier Alfons VI. in die Nähe Jesu gestellt worden sein. Die Bibelreferenz Estévez Solas basiert jedoch einzig auf *regnum corrumperetur*, welche beiden Wörter zugegebenermaßen nur in genau diesem Bibelvers miteinander vorkommen. In dieser nicht sehr starken Parallele zum Buch Daniel könnte eine positive Darstellung Alfons' VI. liegen.
[1456] Vgl. Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 121, 127.

Könige werden die Herrschergestalten nicht als unfehlbar dargestellt. Sie haben Schwächen und negative Charaktereigenschaften. Diese Darstellungsweise findet sich, wie sich im Detail noch zeigen wird, in der *Historia Silense* und insbesondere bei Alfons VI.[1457] Darin unterscheidet sie sich auch nicht von vorangegangenen christlich-iberischen Chroniken. So weist die *Chronik Alfons' III.* die gleiche Erzählstruktur auf, wonach vor allem bei Witiza die Verfehlungen zu finden seien, die Gott erzürnt hätten, während das Westgotenreich schließlich unter Witizas Nachfolger Roderich fiel. Es lässt sich also eine gewisse Parallelität der Viten Salomons und Alfons' VI. feststellen, die, wenn auch nicht eindeutig so formuliert, die Maßgabe für die Ausgestaltung der *Historia Silense* im Hinblick auf die Darstellung Alfons' VI. sein dürfte. Dazu gehören neben den Ähnlichkeiten in Herrschaftsumständen und Genealogien zu noch größeren Königsgestalten – denn Ferdinand I. wird, wie sich weiter unten zeigen wird, äußerst positiv dargestellt – auch vergleichbare Heiratspolitik sowie eine vielversprechende, letztlich jedoch gescheiterte Herrschaft.[1458] Darüber hinaus vermittelt jedoch auch die *Historia Silense* die Gewissheit, dass der Bund mit Gott auch wiederhergestellt werden kann.[1459]

Rückschau in die Zeit vor der umayyadischen Eroberung

Die ersten Passagen der *Historia Silense* zeichnen das Bild eines essenziellen Umbruchs, der Hispanien einst widerfahren sei. Eine nahezu idyllische Situation wird geschildert, die jedoch einem Untergangsszenario, der Eroberung durch die Araber, weichen musste. Dabei werden erneut Motive bemüht, die uns mitunter schon in vorangegangenen Chroniken begegnet sind. Gleich die ersten beiden Sätze der Chronik können als Klage über den intellektuellen Zustand auf der Iberischen Halbinsel verstanden werden, der durch den Untergang des Westgotenreiches hervorgerufen worden sei: *Cum olim Yspania omni liberali doctrina ubertim floreret ac in ea studio literarum fontem sapiencie sicientes passim operam darent, inundate barbarorum fortitudine studium cum doctrina funditus euanuit. Hac itaque necessitudine ingruente et scriptores defuere et Yspanorum gesta silencio preteriere*.[1460] Die Überwältigung durch die „Barbaren" meint die Eroberung der Iberischen Halbinsel ab 711. Somit werden gleich zu Beginn der *Historia Silense* die kulturell-religiös „Anderen" als „Barbaren" bezeichnet, was ohnehin der meist gebrauchte Terminus für die Fremdherrscher in diesem historiographischen Werk ist.[1461]

[1457] Vgl. ebd., S. 113 f.

[1458] Vgl. ebd., S. 123–125.

[1459] Vgl. ebd., S. 128.

[1460] *HistSil*, Abs. 1, S. 133.

[1461] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 24, Anm. 1. Eine Verifizierung dieser Aussage folgt unten in der Untersuchung der in der *HistSil* genutzten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen. Hier ist nicht der Raum, um näher auf den Barbarenbegriff und seine Geschichte einzugehen. Insbesondere nicht, weil dieser

Gleich im darauffolgenden Satz gibt der Chronist seine Begründung für dieses Desaster an und kommt zu demselben Schluss, wie Generationen von iberischen Historiographen vor ihm: Es war Gottes Strafe für die Sündhaftigkeit derer, die ihm nicht die Treue gehalten hatten: *Sed si tanta clades cur Yspanie acciderit sagaciter animaduertis, profecto memorie occurrit quod uniuerse uie Domini misericordia et ueritas sunt. Alios nanque irremisse diuersis flagiciis irretitos eternis penis deputat atque alios pro uite bone meritis ad florigeras celestis patrie sedes inuitat.*[1462] Die Sündhaftigkeit der Westgoten ist also auch in dieser Chronik der Faktor, der die Fremdherrschaft auf der Iberischen Halbinsel verursacht habe.[1463] Die Begründung wird mittels der Passage *vniuerse vie Domini misericordia et veritas sunt* auf die Bibel, konkret auf die Psalmen, zurückgeführt. Dort heißt es: *omnes semitae Domini misericordia et veritas his qui custodiunt pactum eius et testifi ationem eius.*[1464] Auf diese Weise ruft der Chronist in Erinnerung, dass Gott denen Huld und Treue bietet, die den Bund mit ihm und seine Gebote schätzen und bewahren. Da nun aber das Westgotenreich untergegangen ist, muss genau diese Bedingung unerfüllt gewesen sein. Das Darstellungsprinzip also, was uns spätestens seit dem neunten Jahrhundert in der christlich-iberischen Historiographie als Begründung für den Lauf der Geschichte begegnet, findet noch im zwölften Jahrhundert in der *Historia Silense* Anwendung. Dies wird gleich zu Beginn dieser Chronik unmissverständlich deutlich.

Ebenso wird das Motiv der Hoffnung gleich zu Beginn der *Historia Silense* deutlich, indem die künftige Erlösung von diesem beklagenswerten Zustand unter Bezugnahme auf die Psalmen vorausgesagt wird: *Nonnullos etiam utrique parti parte obnoxios ob luitionem transitorii ignis purgatos ad uitam uocat. Hoc quoque non est pretereundum quod plerosque sic corporaliter percutit quatinus in futuro percussio illa remedio non sit. Sicque fit ut in hiis qui omnino non corriguntur percussio precedencium flagelorum sit inicium sequencium tormentorum, unde salmographus canit „operiantur sicut deployde confusione sua“, quod duplex uestimentum figuraliter induunt qui et temporali pena et eterna dampnantur.*[1465] Die vom Chronisten als Psalm-Gesang angekündigte Passage lautet im Bibeltext: *induantur adversarii mei confusione et operiantur qua-*

Terminus offenbar sehr spät Einzug in die christlich-iberische Geschichtsschreibung hält und nicht nur deswegen im Kontext der hier untersuchten Texte beleuchtet werden muss. Neben den ohnehin in der vorliegenden Arbeit zitierten Studien zu bestimmten Ethnonymen und Gruppenbezeichnungen – so auch dem Barbarenbegriff – sei zusätzlich auf die äußerst klugen und lesenswerten Gedanken von A. Borst, Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters, München / Zürich 1990, S. 19–31, sowie auf T. Todorov, Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen, Hamburg 2010, S. 27–45, verwiesen.

1462 *HistSil*, Abs. 1, S. 133.

1463 Vgl. Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 101.

1464 Ps 24,10.

1465 *HistSil*, Abs. 1, S. 133 f.

si indumento confusione sua.[1466] Dies ist eine Drohung Gottes, dass denjenigen, die sich von ihm abkehren und seinen Geboten nicht gerecht werden, eine entsprechende Schmach widerfahren werde. Diese Drohung, eingewoben in den übrigen Text dieser Passage der Chronik, sagt aus, dass die Peinigungen durch die Fremdherrscher erst der Anfang einer noch viel größeren und länger andauernden Strafe sein *könnten*, sofern man nicht Gottes Gebote befolge. Darin steckt eine Anspielung auf das Jüngste Gericht, wie der bereits zitierte Satz *Alios nanque irremisse diuersis flagiciis irretitos eternis penis deputat atque alios pro uite bone meritis ad florigeras celestis patrie sedes inuitat* unmissverständlich verdeutlicht.[1467] Das Motiv der Hoffnung steckt nun in der logischen Struktur dieser Formulierungen. *Wenn* die Lehren und Gesetze Gottes nicht eingehalten werden, *dann* droht großes Unheil. *Wenn nicht*, dann ist die Erlösung von diesem beklagenswerten Zustand in Aussicht gestellt. Das Motiv der Hoffnung, die Möglichkeit einer Erlösung in der Zukunft, wird also durch eschatologisches Denken und die in den Psalmen vermittelte Moral verbrämt, ist aber durch einen simplen logischen Schluss zu erfassen. Sünde, Strafe, Buße und Gnade, dies scheint auch hier die historisch-moralische Erzählstruktur zu sein.

Das sündhafte Verhalten, das die Strafe Gottes für Hispanien nach sich gezogen hat, wird aber vom Chronisten nicht nur auf die Westgoten projiziert. In einer sehr frühen Passage der Chronik kritisiert er den römischen Kaiser Konstantin und leitet mit der Thematisierung von Sündhaftigkeit die Darstellung dieses Kaisers ein: *Igitur reges, qui nomine inperii antiquo relatu cognoscimus primum clarere in terris, ubi pro labore desidia, pro equitate superbia, pro continectia libido cum auaricia paulatim inuasere, Deum uerum et eius mandata obliuioni ultro tradendo creaturam adorare priusquam creatorem cepere*.[1468] Gewissermaßen ist es die Selbstüberschätzung früherer, christlicher Herrscher, die anstatt den Schöpfer anzubeten, mehr und mehr die Schöpfung verehrten, sprich den weltlichen, materiellen Belangen mehr Aufmerksamkeit widmeten als dem Seelenheil, und dadurch Gottes Zorn heraufbeschwören mussten. Der Chronist blickt in die Geschichte und sieht den Anfang dieser unheilvollen Entwicklung bei den Byzantinern, speziell bei Kaiser Konstantin. Er, der den Sitz des Reiches nach Konstantinopel verlegte, ließ sich kurz vor seinem Lebensende, trotz einer früheren Taufe von Papst Silvester, von Bischof Eusebius von Nikomedia taufen, was ihn geradewegs in den Arianismus geführt habe, wodurch er letztlich als Ungläubiger sterben musste.[1469] In diese Beschreibung der Taufen

[1466] Ps 108,29.

[1467] Vgl. als Beispiele für Gottes Gericht Off 19,11–15; 22,10–15.

[1468] *HistSil*, Abs. 1, S. 134.

[1469] Ebd., S. 134 f.: *Si enim, ut credimus, Christus, asumpta nostra mortalitate unum baptisma, unam fidem predicauit, profecto Constantinus Romanus inperator de fide extat reprehendendus. Qui nimirum magne celsitudinis Augustus prius sacri baptismatis lauacro a uenerande memorie papa Siluestro signis et prodigiis precedentibus catholice purificatus est. Qua ex re patenter constat intellegi signa non propter fideles sed pro infidelibus ostensa fuisse, unde ipsa Veritas sic intonat dicens: nisi signa et*

Konstantins ist ein Zitat aus dem Neuen Testament eingewoben: *Qua ex re patenter constat intelligi signa non propter fideles sed pro infidelibus ostensa fuisse, unde ipsa Veritas sic intonat dicens: nisi signa et prodigia uideritis non creditis*.[1470] Im Johannesevangelium ist zu lesen: *dixit ergo Iesus ad eum nisi signa et prodigia videritis non creditis*.[1471] Der Chronist will mit diesem Zitat untermauern, dass Zeichen und Wunder Gottes nicht dazu dienen, die Gläubigen zu überzeugen, sondern die Ungläubigen zum Glauben zu bewegen. Konstantin habe offenbar Zeichen ignoriert oder missdeutet und sei daher zum Arianismus übergetreten. Durch seine arianische Taufe nahm der Verfallsprozess der christlichen Eliten des römischen Erdkreises seinen Anfang.

Somit wird auch hier ein Muster früherer historiographischer Phasen der Iberischen Halbinsel übernommen. Die Chroniken des achten Jahrhunderts richteten ebenfalls den Fokus erst auf den Osten, um dann die Folgen für Hispanien zu untersuchen. Ebenso konnte für die *Chronik Alfons' III.* festgestellt werden, dass den moralisch verwerflichsten Westgotenkönigen, die letztlich für den Untergang ihres Reiches verantwortlich gemacht werden, eine genealogische Verbindung zum byzantinischen Hof zugeschrieben wurde, die über den ominösen Ardabast zustande kam.[1472]

Die *Historia Silense* fährt fort mit einer Klage über den Arianismus des Leovigild,[1473] beschreibt Auseinandersetzungen zwischen Westgoten und Franken[1474] und rekapituliert in leicht variierter Art und Weise die bereits aus der *Historia Wambae regis* und der *Chronik Alfons' III.* bekannte Auseinandersetzung zwischen König Wamba und dem Grafen Paulus.[1475] Daran anschließend wird das Königtum des Witiza thematisiert, welcher ebenfalls, gemäß der Tradition asturischer Geschichtsschreibung, äußerst negativ dargestellt wird. In den ihn betreffenden Zeilen ist der nächste Bezug zur Bibel zu finden. Zunächst wird beschrieben, wie groß doch das Reich der Westgoten war und welche Provinzen es alle mit einschloss, katholisch regiert durch die hispanischen Könige: *Hispanici autem reges a Rodano Galorum maximo flumine usque ad mare quod Europam ab Africa separat sex prouincias, Narbonensem scilicet, Therraconensem, Beticam, Lusitaniam, Cartaginem, cum Galecia catholice gubernauerunt. Insu-*

---

prodigia uideritis non creditis. Siquidem prefatus inperator circa finem uite a quodam catholice fidei simulatore nomine Eusebio Nicomediensis ecclesie episcopo seductus et rebaptizatus in arrianam heresim misere corruit. Sicque in tali errore perseuerante hac uita infideliter decessit. Eine Verknüpfung mit 1 Kor 14,22 hinsichtlich der Phrase *signa non propter fideles sed pro infidelibus* ist sicher nicht unwahrscheinlich. Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 135, 237.

1470 *HistSil*, Abs. 1, S. 135.

1471 Joh 4,48.

1472 S. o., S. 65–70 und 191–199.

1473 Vgl. *HistSil*, Abs. 2, S. 136.

1474 Vgl. ebd., Abs. 3, S. 136 f.

1475 Vgl. ebd., Abs. 4, S. 138; siehe hierzu auch Sirantoine, L'*Historia silensis* et sa méthode historique (wie Anm. 1416), Abs. 14.

per Tingitaniam prouinciam in ultimis finibus Africe sitam suo dominatui mancipauerunt […].[1476] Die Passage erscheint wie ein Blick zurück auf eine vergangene Zeit, in der eine Ordnung herrschte, nach der man sich zurücksehnt, eine Klage über den Verlust eines großen Reiches. Denn gleich der nächste Satz polemisiert gegen Witiza, dessen Handeln als Grund für den Verlust dieses Reiches angesehen wird: […] *cum tandem diuina prouidencia Victicam, Gotorum regem, inter christicolas quasi lupum inter oues diu latere prospiciens, ne tota soboles prisco uoluptabro rursus macularetur more temporum Noe, ut diluuium terram, paucis christianorum reseruatis barbaras gentes Yspaniam ocupare permisit*.[1477] Witiza, der sich wie ein Wolf unter den christlichen Schafen verhalten habe, sorgte für einen sittlichen Verfall, durch den dieses altehrwürdige Reich befleckt worden sei. Dabei bemüht der Chronist die Metapher einer Schweinesuhle (*volutabrum*). Dieses Vokabular ist dem zweiten Brief des Petrus entlehnt.[1478] Dort ist zu lesen: *contigit enim eis illud veri proverbii canis reversus ad suum vomitum et sus lota in volutabro luti*.[1479] In diesem Teil des Briefes wird die Gemeinde vor Irrlehren sowie dem Gericht Gottes über diejenigen, die diese verbreiten, gewarnt und es wird darauf verwiesen, wie schlimm es ist, sich entgegen der christlichen Lehren und Gebote zu verhalten, wenn man es doch besser wissen müsste.[1480] Zu Beginn dieses Abschnittes des zweiten Petrusbriefes wird ferner vor falschen Lehrern und falschen Propheten *in den eigenen Reihen* gewarnt. Ergo bediente sich der Chronist bei einem biblischen Text, der solche Umstände schildert, die er selbst in der eigenen Geschichte zu Zeiten des Witiza vorzufinden glaubte.[1481] Somit wird der moralische Aspekt des Neuen Testaments mit der Herrschaft des negativ konnotierten Witiza verknüpft. Dessen Fehlverhalten habe ganz Hispanien besudelt und ins Unheil gestürzt. Er sei sogar so weit gegangen, den barbarischen Völkern zu erlauben, Hispanien zu besetzen. Dieser Verratsvorwurf wird in obigem Zitat ebenfalls mit einer Metapher unterstrichen, indem der Chronist den Einfall der „Barbaren“ mit der Sintflut zu Zeiten Noahs vergleicht, denn auch dieses Ereignis habe sich aufgrund der Sündhaftigkeit der Menschen zugetragen.[1482] Die Bezugnahmen zur Bibel in dieser Passage über Witiza sind alle mit biblischer Moral verbunden. Insbesondere der Verweis auf Noah folgt dabei dem bereits mehrfach beschriebenen Prinzip von Sünde, Strafe, Buße und Gnade. Die *Historia Silense* lässt diesen moralisch geprägten Erzählstrang bei Witiza – im Grunde sogar noch früher, bei Konstantin dem Großen –

[1476] *HistSil*, Abs. 5, S. 138.

[1477] Ebd.

[1478] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 28, Anm. 29.

[1479] 2 Petr 2,22.

[1480] 2 Petr 2,21: *melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est sancto mandato.*

[1481] 2 Petr 2,1: *fuerunt vero et pseudoprophetae in populo sicut et in vobis erunt magistri mendaces qui introducent sectas perditionis et eum qui emit eos Dominum negant superducentes sibi celerem perditionem.*

[1482] Vgl. Gen 6–8.

und seiner Sündhaftigkeit beginnen und verbindet somit den Lauf der Geschichte mit einer moralischen Vorstellungswelt, die wiederum mit der Bibel verbunden ist. Zugleich sorgt sie aber auch für ein typologisches Geschichtsverständnis, wenn der Einfall der „barbarischen Völker“ in Hispanien als eine Erfüllung der biblischen Vorankündigung in Form der Sintflut verstanden wird.[1483]

Während der frühen Passagen der Chronik, bevor der geschichtliche Blick in die Zeit der letzten Westgotenkönige schweift, beschreibt der Chronist die Reichsteilung, die Ferdinand I. unter seinen Söhnen vornahm.[1484] Die hierfür gewählten Worte hat Estévez Sola als dem ersten Makkabäerbuch entstammend identifiziert.[1485] So heißt es in der *Historia Silense*: […] *adhuc uiuens pater eis regnum eque diuisset* […].[1486] In Bezug auf die Reichsteilung Alexanders des Großen heißt es im ersten Makkabäerbuch: *et vocavit pueros suos nobiles qui secum erant nutriti a iuventute et divisit illis regnum suum cum adhuc viveret*.[1487] Folglich zieht hier der Chronist aufgrund des Aktes der noch zu Lebzeiten der jeweiligen Herrscher beschlossenen Reichsteilungen eine Parallele zu einer der größten Herrschergestalten der Antike, die obendrein auch in diesem biblischen Text behandelt wurde.

Anschließend springt der Erzählstrang der Chronik wieder zu Witiza. In genauso negativer Art und Weise wie in der *Chronik Alfons' III.*, aber durchaus polemischer und umfangreicher als in dieser, wird Witizas Fehlverhalten geschildert.[1488] Der vormals großartige Zustand, in dem sich Hispanien befunden habe, sei während seiner Herrschaft vollends ins Gegenteil gewandelt worden. Er habe sich der Untätigkeit und Unzucht hingegeben und im Zuge dessen sei das gesamte Volk der Goten diesem Verhalten und auch der Überheblichkeit anheimgefallen. Die Religion sei unter ihm vernachlässigt und das Seelenheil nicht länger beachtet worden. Die Wollust habe auch das Heer der Goten befallen. Man habe die heilige Kirche unter Witizas Herrschaft für Nichts gehalten, Beschlüsse von Synoden seien aufgelöst und von jedweder Scham, Nüchternheit und Ehrlichkeit sei abgesehen worden. Das jammervollste Übel, das Witiza hervorgerufen habe, war jedoch sein Befehl, die Bischöfe, Priester, Diakone und alle weiteren Diener der Altäre sollten Frauen haben, damit die heilige Kirche ihn für seine Begierde nicht anklagen könne. Witiza habe sich mehr den Gelagen und der Wollust gewidmet als der Arbeit und dem Studium, womit man diesen Zustand hätte

---

[1483] Vgl. Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 121.

[1484] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 30, Anm. 40.

[1485] Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 140.

[1486] *HistSil*, Abs. 7, S. 140.

[1487] 1 Mak 1,7.

[1488] Offensichtlich war die *ChrAlfIII* auch die primäre Quelle des Autors der *HistSil* in diesen Witiza betreffenden Passagen. Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 126, Anm. 33 und Anm. 34. Auffallend ist jedoch, dass der Inhalt, sprich der Aussagegehalt, sich mit der *ChrAlfIII* deckt, jedoch die Wortwahl nicht dieselbe ist.

überwinden können.[1489] Aus der Schilderung dieser Umstände heraus zieht nun der Chronist seine Schlussfolgerung, die er mit einem Bibelzitat einleitet: […] *ad hoc, ut reminiscatur illius sapientis ueridici sermonis: inpius cum ceciderit in profundum, contepnet*.[1490] Man solle sich also in Erinnerung rufen, welche weisen Worte das Buch der Sprüche diesbezüglich offenbart. Wörtlich heißt es dort: *impius cum in profundum venerit peccatorum contemnit sed sequitur eum ignominia et obprobrium*.[1491] Hierin ist eine Warnung zu lesen, dass sündhaftes Verhalten in den Abgrund führe und (Gottes) Schmach und Beschimpfung nach sich zieht. Wieder wird die eigene Geschichte mit einer moralischen Komponente verknüpft. Diese wiederum leitet das historische Geschehen im Erzählstrang der *Historia Silense*, denn wie es das Bibelzitat ankündigt, ist die Abscheu Gottes gegenüber den (West-)Goten das Resultat des geschilderten Zustandes und der von Gott herbeigeführte Zusammenbruch ihres Reiches die Konsequenz: *Deus autem tantum facinus tantamque hominum maliciam aborrens huic insanabili uulneri nisi cum ruina medicari noluit*.[1492] Überdies wird Witiza mittels einer Psalmen-Referenz als König bezeichnet, dem Schuld über Schuld angerechnet werden müsse.[1493]

Anschließend befasst sich die *Historia Silense* mit der Herrschaft Roderichs und seinem Scheitern angesichts der einfallenden arabischen Truppen. Gleich zu Beginn macht der Chronist deutlich, dass Roderich nicht als Hoffnungsfigur fungieren und somit den Ruin, den Witiza eingeleitet hatte, auch nicht aufhalten konnte. Dies lag nicht zuletzt daran, dass Roderich in seiner Lebensweise und seinen Gewohnheiten sich kaum von Witiza unterschieden habe: *Siquidem, post mortem Victice regis Rodericus, filius Theudefredi, consilio magnatorum Gotice gentis in regnum successerat. Vir belliger et durus et ad omne negocium exercendum satis expeditus, sed uita et moribus Victice non dissimilis*.[1494]

Es folgt eine recht umfangreiche Schilderung der Invasion und der Kampfeshandlungen zwischen Roderich und dem Heer des Tariq sowie dem des Musa. Tariqs Einmarsch wird mittels nur zweier Worte in biblischen Kontext gestellt: *Tarich Strabonem, unum ex ducibus exercitus sui, cum XXV milibus pugnatorum peditum ad Ispanias premisit* […].[1495] Im Buch Judith wird beschrieben wie der persische Feldherr Holofernes auf Befehl seines Königs Nebukadnezars hin ein Heer zusammenstellt, um damit die Israeliten anzugreifen: *tunc Holofernis vocavit duces et magistratus virtutis Assyriorum et dinumeravit viros in expeditione sicut praecepit ei rex centum viginti milia peditum pugnatorum et equites*

[1489] Vgl. *HistSil*, Abs. 10, S. 144–146.
[1490] Ebd., Abs. 10, S. 146.
[1491] Spr 18,3.
[1492] *HistSil*, Abs. 10, S. 146.
[1493] Ebd.: *Ispanus rex hic adidit iniquitatem super iniquitatem* […]; Ps 68,28: *adpone iniquitatem super iniquitatem eorum et non intrent in iustitia tua*.
[1494] *HistSil*, Abs. 11, S. 146 f.
[1495] Ebd., Abs. 11, S. 147.

sagittarios duodecim milia.[1496] *Peditum pugnatorum* ist hier die ausschlaggebende Wortgruppe.[1497] Dadurch wird auf eine biblische Episode rekurriert, in der das Volk Gottes von einem Heerführer angegriffen wird, der wiederum einem König unterstellt ist, der selbst ein Bild der Feindschaft gegenüber dem Volk Gottes repräsentiert. Folglich war der Chronist sich einer gewissen Hierarchie bewusst, die Tariq zu einer Art „rechter Hand" machte. Sofern diese beiden Worte tatsächlich den Bezug zur Episode von Holofernes im Buch Judith auslösen sollten, verweisen sie also auf eine mit der dargestellten Situation der Westgoten vergleichbare biblische Episode: Der Heerführer eines noch größeren und mächtigeren Gegners dringt mit einer Übermacht in das eigene Reich ein. Die Darstellung der Eroberer als Feinde des auserwählten Gottesvolkes wird dadurch ebenso deutlich wie die eigene als neues Volk Gottes. Tariq allerdings gänzlich typologisch mit Holofernes gleichzusetzen, ist aufgrund der weiteren Geschichte des biblisch-persischen Heerführers nicht möglich, der, geradezu überlistet und betrunken gemacht, von Judith enthauptet wurde.[1498]

Ein Fazit dieser Passagen der *Historia Silense* bis zur Invasion des Westgotenreiches ist, dass Roderich nicht in der Lage war, die von Witiza verursachte Sündhaftigkeit auszumerzen, und somit Gott seine schützende Hand wegen der Bosheit dieser Könige von Hispanien wegzog. Die Folge war das Sterben und Flüchten aller Soldaten des gotischen Heeres, die selbst noch auf der Flucht von den Gegnern getötet worden seien: *Receserat enim manus Domini ob inueteratam regum maliciam ab Ispania, ne in tempore huius ruine eam protegeret. Omnesque deinceps Gotorum milites fusi fugatique fere usque ad interempcionem gladio peruenere*.[1499] Misst man den Geschichtsverlauf an der Folge von Sünde, Strafe, Buße und Gnade, so stünde an dieser Stelle der *Historia Silense* der Beginn der Strafphase. Strukturell ist die *Historia Silense* insofern identisch mit der *Chronik Alfons' III.*

Das frühe Asturische Königreich: Pelayo, Covadonga und Alfons I.

Nach einem Exkurs über das Agieren Karls des Großen auf der Iberischen Halbinsel[1500] gibt die *Historia Silense* in nahezu identischer Weise die Geschichte von Pelayo und der Schlacht von Covadonga aus der *Chronik Alfons' III.* wieder. In einem einleitenden Satz zur Vorgeschichte von Pelayo und Covadonga findet sich allerdings eine Referenz zum Buch Hiob, durch die die Deutung der Geschichte als in Gottes Händen liegend interpretiert wird: *Igitur post tantam Yspaniarum ruinam opere precium est referre qualiter diuina pietas, que percutit et sanat,*

[1496] Jdt 2,7.
[1497] Vgl. Est évez Sol a, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 147, 236.
[1498] Vgl Jdt 8–13; siehe auch Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 172 f.
[1499] *HistSil*, Abs. 11, S. 148 f.
[1500] Vgl. ebd., Abs. 12, S. 149–151. Hinsichtlich biblischer Bezugnahmen ist dieser Abschnitt irrelevant.

uelud ex rediuiua radice uirgultum, gentem Gotorum resumptis uiribus pullulare fecit.[1501] Das Bild der sowohl schlagenden als auch heilenden Hände Gottes aus dem Buch Hiob klingt hier an: *quia ipse vulnerat et medetur percutit et manus eius sanabunt*.[1502] Ansonsten werden dieselben Szenarien und Umstände geschildert und zum Teil mit kleineren Zusatzinformationen ergänzt. Allerdings ist diese Episode in der *Historia Silense* mit anderen biblischen Bezugnahmen durchdrungen als in der *Chronik Alfons' III*. So ist beispielsweise auch in der *Historia Silense* ein Dialog zwischen Pelayo und Oppa, teils mit wörtlicher Rede, überliefert, allerdings wird auf andere alttestamentliche Passagen Bezug genommen als noch in der *Chronik Alfons' III*. Den Überzeugungsversuch Oppas, Pelayo zur Umkehr zu bewegen, kommentiert der Chronist mit den Worten: […] *Oppa uerbis pacificis in dolo Pelagium tentare agreditur* […].[1503] Das gleiche Vokabular, mit dem die Listigkeit hinter den friedfertigen Worten eines Gegners beschrieben wird, findet sich im ersten Buch der Makkabäer bei der Darstellung Demetrius' I., der mittels Boten an Judas, die Frieden vorgaben, Judas überlisten wollte: *et surrexerunt et venerunt cum exercitu magno in terram Iuda et miserunt nuntios et locuti sunt ad Iudam et fratres eius verbis pacificis in dolo*.[1504]

Die neutestamentliche Senfkornmetapher aus der Entgegnung Pelayos wird in der Erzählung in der *Historia Silense* beibehalten.[1505] Damit verbunden ist das Motiv der Gnade Gottes, die auch in dieser Chronik das Element ist, auf welches sich die Hoffnung und Siegesgewissheit des Pelayo stützen: […] *nos uero, aduocatum apud Deum Patrem Dominum nostrum Ihesum Christum habentes hanc multitudinem paganorum, quibus ducatum prebes, despicimus. Sed et per intercessionem Genitricis eiusdem Domini nostri, que est Mater Misericordiarum, gentem Gotorum de paucis, uelud plurima sata ex grano sinapis, germinare credimus*.[1506] Diese mit der entsprechenden Passage der *Chronik Alfons' III*. nahezu identische Formulierung geht, wie bereits bei der Untersuchung letzterer Chronik gezeigt, auf den ersten Johannesbrief zurück.[1507]

Ferner wird das Heer der Araber auch als 187.000 Mann stark beschrieben.[1508] Der höchstwahrscheinlich biblische Ursprung dieser Zahl, der im Buch der Makkabäer liegt, wurde ebenfalls bereits bei der Analyse der *Chronik Alfons' III*. thematisiert.[1509] Ebenfalls alttestamentlicher Natur sind zwei Ethnonyme, die in dieser Beschreibung der Schlacht von Covadonga auftauchen. Die

---

1501 Ebd., Abs. 13, S. 151.
1502 Hiob 5,18; vgl. Est évez Sol a, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 151, 236.
1503 *HistSil*, Abs. 13, S. 153.
1504 1 Mak 7,10; vgl. Est évez Sol a, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 153, 237.
1505 S. o., S. 213 f. Vgl. Mt 13,31 f.; Mk 4,30–32; Lk 13,18 f.; Lk 17,6.
1506 *HistSil*, Abs. 13, S. 153.
1507 S. o., S. 218 f. Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404. Siehe auch 1 Joh 2,1.
1508 *HistSil*, Abs. 13, S. 152: *Venientes itaque Halcaman et Oppa cum CLXXXVII*[em] *millibus equitum et peditum funditorumque* […].
1509 S. o., S. 231. Vgl. 2 Mak 8,19; 2 Mak 15,22.

Gegner werden einerseits als „Ismaeliten“[1510] und andererseits als „Chaldäer“[1511] bezeichnet. Somit hält sowohl eine genealogische als auch eine urteilende Identifikation der religiös-kulturellen Gegner in die Chronik Einzug – eine Identifikationsstrategie, wie sie der asturisch-leonesischen Tradition der Geschichtsschreibung entspricht. Genauer werden diese ethnonymen Darstellungsmodi im entsprechenden Unterkapitel untersucht. Durch die Verwendung des Ethnonyms „Chaldäer“ wird schließlich auch das Prinzip Sünde, Strafe, Buße und Gnade unterstrichen[1512] angesichts der Tatsache, dass die Chaldäer im Alten Testament stets die Rolle des strafenden Gegnervolkes einnehmen.

Selbstverständlich nimmt auch in der *Historia Silense* die Schlacht ein für Pelayo siegreiches Ende. Dabei wird allerdings immer wieder in Erinnerung gerufen, dass dieser Sieg nur mittels Gottvertrauen möglich war. Durch Pelayos beharrliche Loyalität gegenüber seinem Gott, habe Letzterer ihm den Sieg gegen die „Chaldäer“ in einer geradezu chaotischen Schlacht ermöglicht. So begründet der Chronist den Sieg und unterstreicht seine Aussage mittels zweier Bezugnahmen zur Bibel – einem vergleichenden Verweis auf das Alte und ein Zitat aus dem Neuen Testament: *Sed in hoc turbine lapidum iaculorumque qualiter diuina uirtus pro christianis dimicauerit subtiliter perpendere debes. Nec enim humana fragilitas diuinam ulcionem representando beati Iob exemplo sustinere posset, nisi eiusdem qui percutit et sanat pium moderamen ad consolandum ocurrisset. Teste quoque apostolica auctoritate: fidelis Deus, qui non pacietur uos temptari supra id quod potestis; faciet cum temptacione quo possitis substinere.*[1513] Gott sei also derjenige, der verwundet und heilt. Der Mensch bedürfe Gott als Führung, als Wegweiser, um gestärkt zu werden. Das Beispiel Hiobs würde dies vergegenwärtigen. Da der Chronist nicht konkreter wird, setzt er bei seinem Publikum offenbar die Kenntnis des Buches Hiob voraus. In der Tat, in dieser Erzählung „verletzt“ Gott Hiob, indem er dessen Vieh und Kinder sterben lässt oder ihn mit Geschwüren übersäht. Hiob aber hält Gott die Treue und wird deswegen von seinem Leid erlöst. Zwar hat Hiob sich nichts zuschulden kommen lassen, lebte also sündenfrei und war vielmehr Spielball einer Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan – was die Parallele zur christlich-iberischen Geschichte deutlich schwieriger gestaltet und Hiob eher als unglückliches Beispiel erscheinen lässt –, doch ist es besonders das Motiv des Gottvertrauens, das zur Erlösung oder zumindest zur positiven Wendung führte und das der Chronist hier betont. Dementsprechend wird in Bezug auf die Ereignisse um Covadonga in der *Historia Silense* dasselbe Motiv bemüht wie in der *Chronik Alfons’ III.*,

---

[1510] *HistSil*, Abs. 13, S. 152: *Ceterum de robore loci ubi rumor egreditur atque barbarorum aures promulgando apercius pulsat, Taric uessania commotus, inmensum ysmaelitarum exercitum undique conglomerat* […].

[1511] Ebd., Abs. 13, S. 153: […] *Oppa uerbis pacificis in dolo Pelagium tentare agreditur, quatinus, postposita recuperande patrie cura seque omnemque uoluntatem, sicuti Deus permitit fieri, in Caldeorum potestatem tradat.*

[1512] Vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 159–161.

[1513] *HistSil*, Abs. 13, S. 154.

jedoch wird es mittels eines anderen biblischen Beispiels betont. Ergo stimmt die prinzipielle Darstellungsweise mit der aus dem frühen zehnten Jahrhundert überein, aber sie wird zusätzlich mit einem weiteren alttestamentlichen Text verknüpft. In dieser alternativen Deutungsvariante kann durchaus auch ein typologisches Geschichtsverständnis gesehen werden. Hiob könnte hier als Vorankündigung dessen verstanden werden, was sich am Berg Auseba durch Pelayo und seine Treue gegenüber Gott erfüllt hat. Allerdings verschmilzt diese Denkweise, dieses Prinzip der Geschichtsdeutung, mit den moralischen Aspekten des Prinzips von Sünde, Strafe, Buße und Gnade. Somit ist nicht deutlich, ob der Chronist hier die ewig gültige Gottesmoral, die sich auch in der Geschichte niederschlägt, unterstreichen will oder ob er auf eine bestimmte, typologisch nachvollziehbare Struktur der Geschichte verweist. In beiden Fällen ist allerdings klar, dass die Bibel die autoritative Grundlage ist, die eine Rollenzuweisung der historischen Protagonisten liefert – also als Identifikationsressource fungiert – und den Erlösungsgedanken schürt – also den Verlauf der Ereignisse vorzuzeichnen scheint.

Zusätzlich zu der Deutung durch Hiob und den ersten Johannesbrief wird der Lohn für die Loyalität zu Gott mittels einer weiteren Stelle aus dem Neuen Testament begründet. In obigem Zitat lautet der letzte Satz: *Teste quoque apostolica auctoritate: fidelis Deus, qui non pacietur uos temptari supra id quod potestis; faciet cum templacione quo possitis substinere*. Die hier zitierte Bibelpassage lautet ursprünglich und vollständig: *temptatio vos non adprehendat nisi humana fidelis autem Deus qui non patietur vos temptari super id quod potestis sed faciet cum temptatione etiam proventum ut possitis sustinere*.[1514] Sie entstammt dem ersten Korintherbrief und unterstreicht das Verständnis von Gott als Beschützer derjenigen, die sich nicht von ihm abwenden. Somit wird auch hier die Kernaussage des Buches Hiob wiederholt und vom Chronisten als passend für die von ihm geschilderte Geschichte angesehen. Schließlich ist das Zitat aus dem ersten Korintherbrief einer Passage entnommen, die selbst die Geschichte der Juden und (frühen) Christen rekapituliert und aufzeigt, wie bedeutsam das Gottvertrauen in den einzelnen schweren Prüfungen war, welche die Geschichte für Gottes Volk – ob nun Juden oder Christen – offenbarte. Ebendort wird auch in Erinnerung gerufen, wie gefährlich die Verrohung von Sitten und Götzendienst, also die Abkehr von Gott, ist.[1515]

Bevor der Chronist die Verluste – mit denselben Zahlenverhältnissen wie in der *Chronik Alfons' III.* – schildert, beteuert er in einem vorangestellten Absatz die Wahrheit dessen, was er hinsichtlich der Kämpfe wiedergeben wird. In zum Teil komplizierter Art und Weise pocht er auf seinen Wahrheitsanspruch, indem er bestimmte biblische Episoden in Erinnerung ruft, ohne diese aber näher zu beschreiben. Es ist, als ob er nur knappe Erwähnungen liefert, die beim Leser eine bestimmte Verknüpfung mit der jeweiligen biblischen Episode auslösen sollen. Man ist geneigt, hierin „trigger words" zu sehen, die al-

---

[1514] 1 Kor 10,13.
[1515] Vgl. 1 Kor 10,1–33.

lerdings nur bei biblisch gebildetem Publikum wirken konnten. Insgesamt drei mehr oder weniger konkrete Bezugnahmen zur Bibel stellt der Chronist bei dieser Wahrheitsbekundung her. Die erste rekurriert auf den Turmbau zu Babel und die Sprachverwirrung und baut mittels eines recht komplizierten Denkaktes die Verbindung zu den Schlachtenereignissen am Berg Auseba auf: *Verum, ne in hoc quod profundo garrulum uel ultra fas loqutum me quicumque legis existimes, precor. Si stilum diiudicas, non ipsimet, sed Mirabili in omnibus operibus suis detrahis. Siquidem non aliter putes confusionem labiorum ad struem illicite turris destruendam olim factam fuisse, quam hic lapides cum sagitis in seipsos, qui ob uindictam obtinendam eos mittebant, esse retortos*.[1516] Die erstaunliche Verknüpfung vom biblischen Narrativ des Turmbaus zu Babel mit den von den Gegnern des Pelayo geschleuderten Steinen basiert auf dem Gedanken, dass die Kämpfer des Pelayo geradezu von Steinen bedeckt gewesen seien. Diese Anhäufung der Steine kam quasi dem Bau eines Turmes gleich, der von denen errichtet wurde, die sich von Gott abgewendet hatten. Nun waren aber Pelayo und seine Mitstreiter in der Lage, die Steine zurückzuschleudern. Dies kommt dem Abbruch des „Turmbaus" gleich und ist zudem Gottes Strafe für diejenigen, die sich gegen ihn und seine Vorgaben richteten.[1517] Selbstverständlich ist diese Interpretation nur durch ein kompliziertes Deutungsverfahren zustande gekommen, anders lässt sich aber die Verknüpfung der Kampfeshandlung mit dem Turmbau zu Babel nicht erklären. Es macht zunächst den Anschein, der Chronist wolle hier nicht unbedingt eine typologische Deutung vorgeben, sondern diesen Vergleich vielmehr als Argument der Verifizierung bemühen. Er wendet sich gewissermaßen mit der Rechtfertigung an den Leser: Wenn man die Geschichte vom Turmbau zu Babel glaubt, sollte man auch glauben, was über diese Schlacht in dieser Chronik geschrieben steht. Eine ähnliche Strategie verfolgte auch der Autor der *Chronik Alfons' III.*, wenn er über die Lawine, welche die flüchtenden Araber nach der Schlacht von Covadonga unter sich begrub, schreibt, dass man dies nicht für fabelhaft halten solle, denn man werde an die Geschichte des Roten Meeres erinnert, welches die Ägypter überspülte.[1518] In beiden Fällen wurde eine bekannte Stelle des Alten Testaments als autoritatives Element herangezogen, mittels dessen man den Wahrheitsgehalt der eigens getroffenen Aussage untermauern wollte. Dies ist aber in beiden Fällen nur vordergründig. Direkt an diese Passage anschließend macht der Autor der *Historia Silense* nämlich die typologische Deutung des Geschehens doch noch deutlich, indem er das Wunder vom Turmbau mit den Ereignissen der Schlacht auf eine Ebene stellt: *Si adhuc uero hec duo miracula nequaquam equalis meriti fuisse negando asseris, michi querenti dicito, si lanceam a possesore missam etsi non in hostem in se uersam ta-*

[1516] *HistSil*, Abs. 13, S. 154 f.
[1517] Vgl. Gen 11,1–9.
[1518] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 10, S. 408. Ebenso *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 10, S. 409. S. o., S. 224 f.

men letale fecisse uulnus alicubi audieris.[1519] Die Gleichwertigkeit dieser beiden Wunder solle nicht abgestritten werden, denn wo sonst habe man schon gesehen, dass Lanzen diejenigen tödlich verwunden, die sie werfen, und nicht deren Gegner. Ergo wird der Sieg des Pelayo als typologische Erfüllung des eingestürzten Turmes von Babylon dargestellt. Somit wird der Verlauf der iberischen Geschichte auch in der *Historia Silense* eindeutig zum Teil des göttlichen Heilsplans stilisiert, denn der Turm – sowohl der in Babel als auch der vermeintliche von Covadonga – habe denen, die ihn bauten, letztlich nur selbst geschadet. Im Stil des Autors wurde hier die Wahrheitsbekundung mit der typologischen Darstellung verknüpft.

In einem abschließenden Satz dieser Wahrheitsbekundung des Chronisten sind weitere, allerdings unkonkrete Bibelverweise zu finden: *Nempe nec in Dauid nec in Israelitici populi uictoriis, quibus Deus sepe cum paucis de multis triunfum dederit, legimus factum fuisse*.[1520] Dieser Satz dient als Überhöhung des historischen Geschehens gegenüber vermeintlich vergleichbaren Episoden der Geschichte. Zwar habe Gott in der Vergangenheit wenigen den Erfolg über viele geschenkt – nämlich in den Geschichten von David und dem israelitischen Volk –, aber niemals sei Gott auf diese wundersame Weise vorgegangen wie beim Sieg des Pelayo über Tariq und Oppa. Da der Chronist hier erneut sehr sporadisch auf das Alte Testament verweist, ist von einem entsprechend gebildeten Publikum auszugehen. Fakt ist, dass es über David und über das Volk Israel generell zahlreiche Beispiele gibt, bei denen sie ob ihres Auserwähltseins oder ihrer Gottgefälligkeit aus scheinbar ausweglosen Situationen errettet wurden. Dem Wortlaut der *Historia Silense* ist allerdings zu entnehmen, dass der beschriebene Fall ein ganz besonderer gewesen sei. Somit steht die Erzählung aus der iberischen Geschichte ganz klar in einem heilsgeschichtlich-typologischem Zusammenhang mit dem Alten Testament und wird zudem noch überhöht. Die Darstellung wird also allen Kriterien gerecht, die Friedrich Ohly für halbbiblische Typologie aufstellt. Das erfüllende Element überhöht zugleich die Vorankündigung, wobei beide hinsichtlich ihres Bedeutungsgehaltes gleich sind.[1521]

Daran anschließend berichtet die *Historia Silense* ebenfalls von dem triumphalen Sieg Pelayos über 124.000 „Chaldäer" und der Flucht von 63.000, die dann von der bereits angesprochenen Lawine verschüttet wurden.[1522] Dabei wird auch betont, dass Pelayo mit *Dei gratia et fortitudine plenus* gesegnet gewesen sei.[1523] Bis auf die Bezeichnung der Gegner Pelayos als „Chaldäer"[1524] enthält diese Schilderung der Ereignisse noch weitere biblische Elemente, die mitunter spekulativ oder zumindest über Umwege zu deuten sind. Die soeben genannte

---

[1519] *HistSil*, Abs. 13, S. 155.
[1520] Ebd.
[1521] Vgl. Ohly, Typologie als Denkform (wie Anm. 33), S. 74 f.
[1522] Vgl. *HistSil*, Abs. 13, S. 155.
[1523] Ebd., Abs. 13, S. 155: *At Pelagius, Dei gracia et fortitudine plenus, dum hostes eiusdem qui eum protegebat uictrici manu extinctos aspicit* […].
[1524] Vgl. ebd.

Attribuierung Pelayos ist sehr wahrscheinlich eine Referenz auf die Apostelgeschichte, speziell auf die Figur des Stephanus,[1525] dem die gleichen Eigenschaften mit den gleichen Worten zugeschrieben wurden: *Stephanus autem plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa magna in populo*.[1526] Stephanus gilt als besonders geistreiche Figur, die durch ihre Reden die hellenistischen Juden beleidigt habe. Er sei von ihnen gesteinigt worden und gilt als der erste Märtyrer des Christentums.[1527] Biographisch lässt sich die Figur des Pelayo nicht wirklich mit der des Stephanus in Einklang bringen. Mit Verweis auf die Schlachtendarstellung und die umherfliegenden Speere und Steine, könnte aber hier eine Parallele zur Steinigung des Stephanus hergestellt worden sein, die allerdings nicht typologisch gedeutet werden kann, da die Erfüllung in der nachbiblischen Geschichte der *Historia Silense* bei dieser Gegenüberstellung ausbleibt. Die Wortwahl ist jedoch unbestreitbar annähernd die gleiche. Folglich könnte hier eine weitere positive Charakterisierung des Pelayo zugrunde liegen, die ihn mit noch mehr biblischen Gestalten in Kontext setzt – hier nun sogar eine des Neuen Testaments.

In der Bemerkung, dass Gott seine schützende Hand über Pelayo und seine Mitstreiter gehalten habe,[1528] könnte eine Referenz auf das Buch der Weisheit liegen, in dem selbiges für das Volk Israel beschrieben wird: *et decantaverunt Domine nomen sanctum tuum et victricem manum tuam laudaverunt pariter*.[1529] Die Deutung der Asturier als neues Volk Gottes kommt hier zum Vorschein.

In einem Fazit zu Pelayos Rebellion schreibt der Chronist: *Geterum Gotorum gens, uelud a sompno surgens, ordines habere paulatim conuefacit, sciliced in bello sequi signa, in regno legitimum obseruare inperium* […].[1530] Übereinstimmendes Vokabular ist in den Psalmen auszumachen.[1531] Dort heißt es: *velut somnium surgentium Domine in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges*.[1532] Diese Passage der Psalmen befasst sich mit dem scheinbaren Glück der Frevler, das einem Trugbild gleichkommt. Sollte hier ein bewusster Bibelbezug zugrunde liegen, würde der Chronist entweder die generell positiv konnotierte Erzählung der Schlacht von Covadonga mit einem Makel versehen oder gegebenenfalls auf kommende Rückschläge, über welche die *Historia Silense* durchaus berichtet, verweisen. Eine typologische Deutung, jedenfalls, erschließt sich nicht.

Der konkrete Inhalt jenseits der Bezugnahmen zur Bibel, der grundsätzliche Ablauf der Covadonga-Schlacht, deckt sich mit dem der *Chronik Alfons' III.* Zusammenfassend ist die Covadonga-Darstellung in der *Historia Silense* nur unbedeutend weniger detailliert als in der *Chronik Alfons' III.*, allerdings weist sie

---

1525 Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 155, 237.
1526 Apg 6,8.
1527 Vgl. Bocian, Lexikon der biblischen Personen (wie Anm. 147), S. 485.
1528 S. o., S. 336, Anm. 1523.
1529 Sap 10,20.
1530 *HistSil*, Abs. 13, S. 156.
1531 Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 156, 236.
1532 Ps 72,20.

teils andere biblische Bezugnahmen auf. Teilweise werden neue Verbindungen zur Bibel geknüpft, denen aber im Prinzip keine anderen Interpretationstaktiken als in der *Chronik Alfons' III.* zugrunde liegen.

Zuletzt muss noch auf eine Gegenüberstellung Pelayos mit Noah eingegangen werden, die Amancio Isla Frez in die Covadonga-Geschichte der *Historia Silense* hineininterpretiert. Ihm zufolge gäbe es eine Parallele zwischen Pelayo und Noah, die darauf beruht, dass beide eine sehr kleine Gruppe vor einer Flut retten – Pelayo habe seine Begleiter vor der Flut der Invasoren errettet, Noah die seinigen vor der Sintflut. Beide hätten zudem getan, was Gott ihnen aufgetragen hatte – diesbezüglich verweist Isla Frez auf das Buch Genesis, ohne allerdings zu beachten, dass der dortige Wortlaut in der Covadonga-Erzählung der *Historia Silense* nicht auftaucht.[1533] Außerdem schließe sich in der biblischen Erzählung

---

[1533] Isla Frez, La *Historia* y el discurso sobre la guerra (wie Anm. 1436), Abs. 2, Anm. 4: „Hay un cierto paralelismo entre Pelayo y Noé. Aquél, como éste, había salvado del diluvio de la invasión a unos pocos […]. La narración bíblica concluye con el episodio de la torre de Babel-Babilonia. Se trata de una edificación de ladrillo, obra surgida de la soberbia humana, siendo sus constructores castigados por Dios por ello. Si Noé (también Pelayo) hacía todo lo que le mandaba Dios (Gen., 7, 5) y si Covadonga era un reducto natural, Babel-Babilonia ejemplificaba todo lo contrario. Desde esta perspectiva se entiende que una referencia a Babel cierre la narración sobre Pelayo […], del mismo modo que con la historia de la torre y la confusio linguarum se concluye el tema de Noé y el diluvio. Además, Noé había maldito a Canaán, de donde procederían estos amorreos ahora amenazantes." Gen 7,5: *fecit ergo Noe omnia quae mandaverat ei Dominus*. Bereits für die *ChrAlfIII* vermeint Aguirre Cano, La construcción de la realeza astur (wie Anm. 577), S. 284, dass Pelayo wie ein neuer Noah erscheine. Er begründet diese Aussage jedoch nicht mittels eines Nachweises in den historiographischen Quellen (*ChrAlfIII* oder *HistSil*), sondern verweist auf das „Testament Alfons' II.", sprich dessen Schenkungsurkunde an die Kirche San Salvador in Oviedo vom 16. November 812. Siehe ebd., S. 284, Anm. 55. Hierin liegt allerdings ein Irrtum, denn wir lesen in der *Dotación fundacional de la Iglesia de San Salvador de Oviedo por el Rey Alfonso II (Testamentum Regis Adefonsi)*, in: A. C. Floriano, Diplomática Española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del Reino de Asturias (718–910), Bd. I, Oviedo 1949, Nr. 24, S. 118–131, hier S. 120 f.: *Merito etenim arabicum sustinuit gladium. Ex qua peste tua dextera Christe famulum tuum eruisti pelagium. Qui in principis sublima tus potentia uicto realiter dimicans hostes perculit et christianorum asturumque gentem uictor sublimando defendit*. Diese einzige Stelle des Diploms, die Pelayo nennt, rekurriert hier allerdings nicht auf Noah, sondern auf Moses, denn sie zitiert zum Teil Ex 15,6: *dextera tua Domine magnifice in fortitudine dextera tua Domine percussit inimicum*. Somit ist auch hier eine typologische Verbindung zur Geschichte vom Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer gegeben, denn diese Bibelpassage ist Teil des Lobliedes Mose nach dem Durchzug durch das Rote Meer und dem daraus resultierenden Tod der ägyptischen Verfolger. Dies passt zu dem Bild, das auch in der *ChrAlfIII* bereits deutlich gezeichnet wird. Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 114, Anm. 319. Die Kopie dieses „Testaments" aus dem zwölften Jahrhundert, die im ‚Liber Testamentorum' überliefert ist, thematisiert Pelayo übrigens gar nicht. Vgl. *Testamentum regis Adefonsi cognomine casti*, in: Rodríguez Díaz / Sanz Fuentes / Fernández

der Geschichte von Noah die vom Turmbau zu Babel an. In der Erzählung von Pelayos Rebellion schließt sich die Episode in der Covadonga an. Die Covadonga sei eine Art natürliches Bollwerk, ähnlich dem Turm zu Babel, nur mit dem Unterschied, das Letzterer ein Symbol menschlichen Übermutes sei. Die Covadonga und die Schlacht seien nun das exemplifizierte Gegenteil der Geschichte vom Turmbau zu Babel. So chaotisch also, wie das Ereignis vor der Covadonga für die „Chaldäer" ausgegangen ist, nachdem Pelayo seinen Pflichten gegenüber Gott nachgekommen war, so zerstreut waren auch die Menschen, die in Babylon den Turm bauten, nachdem die Sprachverwirrung über sie gekommen war. Soweit Isla Frez' Gedankengang. Hier muss entgegnet werden, dass im Buch Genesis zwischen den Geschichten von Noah und dem Turmbau zu Babel noch die Völkertafel eingeschoben ist.[1534] Somit ist neben der inhaltlichen Ungewissheit auch rein textstrukturell unklar, ob die Erzählung von Noah und die des Turmbaus in Genesis tatsächlich zusammenhängen. Wie oben bereits festgestellt, rekurriert der Chronist tatsächlich auf den Turmbau zu Babel und legt direkt seine eigene Interpretation vor. Noah findet jedoch keine Erwähnung in diesem Teil der Chronik. Eine Anspielung auf die biblischen Passagen, die sich mit Noah befassen, findet sich lediglich bei der bereits thematisierten Stelle, in der die Invasion der Iberischen Halbinsel 711 mit der Sintflut verglichen wird.[1535] Nur mit Mühe kann man im Erzählstrang der Chronik diese von Witiza ausgelöste „Sintflut" mit Pelayo verknüpfen. Man könnte sagen, Pelayo sei der Noah in der Sintflut, die Witiza ausgelöst habe. Gewiss kann diese Interpretation von einem bibelkundigen Leser aufgestellt werden – Isla Frez hat eine weitestgehend nachvollziehbare Begründung geliefert –, doch der zeitgenössische Autor liefert keinerlei Anzeichen einer solchen Interpretation. Die Sintflut wurde von ihm viel früher im Text thematisiert und das Genesis-Zitat von Isla Frez hat keinen Bezug zum Wortlaut der *Historia Silense*. Ferner rekurriert der Chronist während der Covadonga-Erzählung auch gar nicht auf Witiza. Isla Frez' These hat somit kein Fundament im gegebenen Text. Ein typologischer Zusammenhang zwischen dem Turmbau im Buch Genesis und der Niederlage der „Chaldäer" in der Covadonga-Erzählung, im Sinne einer Strafe für Übermut beziehungsweise nicht gottgefälliges Handeln in beiden Fällen, ist hingegen leicht nachvollziehbar und durch die Bezugnahme des Autors zur Geschichte vom Turmbau auch gerechtfertigt. So gesehen hat sich in der Darstellung der Schlacht von Covadonga zwar etwas erfüllt, was im Buch Genesis angekündigt wurde, jedoch nicht die Sintflut, sondern der Turmbau zu Babel.

Die nächste Bezugnahme zur Bibel folgt in einem kurzen Absatz über Alfons I. und kommentiert dessen Tod. Nachdem Alfons gemeinsam mit seinem Bruder Fruela einen Heereszug gegen von „Barbaren" – also Arabern, wie

---

Vallina / Yarza Luaces, Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis (wie Anm. 1216), Abs. 8, S. 469–472.

1534 Vgl. Gen 10,1–32.

1535 S. o., S. 328.

noch nachgewiesen werden wird – besetzte Städte führte, ihm deren Befreiung gelang und er zudem die Umwidmung von Kirchen, die während dieser Zeit zu Moscheen umfunktioniert worden waren, einleitete, starb er nach seiner Rückkehr: *Propter quod ad eius transitum uox illa prophetica a quibusdam astantibus in aere audita est: „ecce quomodo tollitur iustus et nemo considerat: ablatus est a facie inquitatis, et erit in pace sepultura eius"*.[1536] Eben diese Passage ist bereits in der *Chronik Alfons' III.* verfasst.[1537] Wie schon oben bei entsprechender Stelle beschrieben, handelt es sich hierbei um eine stellenweise Übernahme einer Formulierung aus dem Buch Jesaja, welche die Klage über den Tod des positiv konnotierten Königs zum Ausdruck bringen soll.[1538] Für diese Stelle gilt dieselbe Interpretation wie für die entsprechende Passage der *Chronik Alfons' III.*

Ein über Fruela I. verfasster Abschnitt schließt sich hier an. Die in ihm zu findende Bezugnahme zur Bibel ist eine Besonderheit: Es handelt sich um die erste Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen" als „Amoriter" sowohl in dieser Chronik als auch in den hier untersuchten Texten insgesamt. Die entsprechende Passage und ihre Deutung wird im Unterkapitel über die in der *Historia Silense* gebrauchten Ethnonyme näher erläutert werden.

Die Geschichte der Arca Santa

Nach dem kurzen Abschnitt über die Herrschaft Fruelas I. wird in der *Historia Silense* die Regierung Alfons' II. thematisiert. Der erste Teil dieses verhältnismäßig langen Abschnittes ist der Arca Santa gewidmet – einer Eichentruhe, die neben verschiedensten Heiligenreliquien ein angebliches Stück vom echten Kreuz, Teile der Dornenkrone Christi, Brot vom letzten Abendmahl, „Teile des Grabes Christi" und Milch von Marias Brust enthalten soll. Auch alttestamentliche Gegenstände wie der Stab Mose oder Manna seien in ihr aufbewahrt.[1539] Neben dem Inhalt dieser Truhe ist auch die Geschichte ihrer Translation von enormer symbolischer Tragweite. Der Legende nach sei die Arca Santa von Jeru-

---

[1536] *HistSil*, Abs. 14, S. 157.

[1537] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 15, S. 412–414. Desgleichen in der Version *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 15, S. 413.

[1538] Vgl. Jes 57,1. S. o., S. 238 f. Siehe auch zur möglichen Verwendung eines liturgischen Gesangs an dieser Stelle Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 162, Anm. 188.

[1539] Vgl. *HistSil*, Abs. 16, S. 158 f. Siehe konkreter zum Inhalt auch untenstehendes Zitat aus dem ‚Liber Testamentorum', S. 309, Anm. 134. Zum biblischen Vorkommen der alttestamentlichen Objekte in der Arca Santa vgl. Num 20,1–29 und Ex 16,15–31. Objektbeschreibungen finden sich in J. A. Harris, Arca Santa of Oviedo, in: J. P. O'Neil / K. Howard / A. M. Lucke (Hrsg.), The Art of Medieval Spain A.D. 500–1200, New York 1993, S. 259 f.; ferner in Dies., Redating the Arca Santa of Oviedo, in: The Art Bulletin 77, 1 (1995), S. 82–93; siehe auch R. Alonso Álvarez, La Cámara Santa de la catedral de Oviedo. De *thesaurus* a relicario, in: Dies. (Hrsg.), La Cámara Santa de la catedral de Oviedo y su relicario, Oviedo 2017, S. 59–81, hier S. 66–68.

salem über Toledo nach Oviedo gelangt.[1540] Die Translationsgeschichte ist durch mehrere Schriften mit teils abweichenden Informationen und Informationsmengen überliefert.[1541] Der vorliegende Abschnitt konzentriert sich auf ihre Thematisierung in der *Historia Silense*[1542] und den mit Bischof Pelayo von Oviedo, einer der wichtigsten historiographisch wirksamen Persönlichkeiten des frühen zwölften Jahrhunderts,[1543] in Verbindung stehenden Überlieferungen.[1544]

In der *Historia Silense* fällt die Geschichte der Arca Santa sehr knapp aus. Es wird berichtet, dass Alfons II. die Truhe samt der in ihr enthaltenen *diversas santorum reliquias* als Belohnung des Herrn erhalten habe. Bedroht durch den Schrecken der *gentiles* habe man die Arca Santa von Jerusalem nach Sevilla und von dort weiter nach Toledo gebracht. Dort wurde sie nach einhundert Jahren erneut durch die Mauren bedroht, weswegen man sie durch geheime Schleichwege ans Meer und von dort mit dem Schiff durch göttliche Lenkung nach Asturien, genauer Gijón, gebracht habe. Alfons II. habe nun entschieden, dass für die Truhe ein Aufbewahrungsort in Oviedo errichtet werden solle, ähnlich dem im verlorengegangenen Toledo: *Ceterum Adefonsus rex, cum nimie castitatis et anime et corporis esset, arcam diuersas santorum reliquias intra continentem a Do-*

[1540] Vgl. ebd., S. 68, 72; siehe auch *HistSil*, Abs. 16, S. 158 f. Ferner D. de Bruyne, Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo, in: Analecta Bollandiana 45 (1927), S. 91–96, hier S. 91.

[1541] Eine Auflistung der überlieferten Texte bietet Henriet, Oviedo, Jérusalem hispanique (wie Anm. 1449), S. 246–248. Siehe ebenfalls grundlegend zur Rezeption der Translationsgeschichte der Arca Santa R. Alonso Álvarez, *Tocius Hyspanie presidio et saluti adsistencia*. La protección del reino: de Santiago al Arca Santa de Oviedo, in: F. J. Fernández Conde / R. Alonso Álvarez (Hrsg.), Los reyes de Asturias y los orígenes del culto a la tumba del apóstol Santiago (Estudios históricos La Olmeda, Colección Piedras angulares), Gijón 2017, S. 127–140, hier S. 129–138.

[1542] Vgl. *HistSil*, Abs. 16, S. 158 f.

[1543] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 69–71.

[1544] Hierzu zählt die Wiedergabe der Geschichte der Arca Santa im ‚Corpus Pelagianum', überliefert in der Handschrift Matr. BN 1513, fol. 43v–45r sowie 48v–50r, ediert als Redaktion C der *Chronik Alfons' III.* in *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta*, in: Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 69–108, hier S. 76–80 sowie 92–98. Eine weitestgehend gleichlautende, aber zusammenhängende Darstellung ist enthalten im ‚Liber Testamentorum', ediert als […] *Hec scriptura docet qualiter archa* […] *translata*, in: Rodríguez Díaz / Sanz Fuentes / Fernández Vallina / Yarza Luaces, Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis (wie Anm. 1216), Abs. 4, S. 456–461. Siehe auch C. Miranda García-Tejedor, El „Liber Testamentorum" (Oviedo, catedral metropolitana), in: Románico 4 (2007), S. 34–41. Vgl. Alonso Álvarez, La Cámara Santa (wie Anm. 1539), S. 69 f. Hauptgrund für die exklusive Betrachtung dieser Texte ist, dass sie diejenigen sind, in denen Jerusalem den Ausgangspunkt der Reise der Arca Santa ist. Siehe auch Alonso Álvarez, Tocius Hyspanie (wie Anm. 1541), S. 135. Zur *Arca* als pelagianischem Objekt siehe R. Alonso Álvarez, El rey Alfonso VI (m. 1109) en la obra del obispo Pelayo de Oviedo (m. 1153), in: E. Fernández González (Hrsg.), Imágenes del poder en la Edad Media. Estudios in Memoriam del Prof. Dr. Fernando Galván Freile, Vol. 2, León 2011, S. 15–34, hier S. 20 f.

mino obtinere meruit; que nimirum arca gentili terrore cominante ab Ierosolimis olim nauigio delata per aliquot temporum spacia Yspali, deinde per C annos Toleti permansit. Rursus cum mauris nullo iam resistente opprimeretur, arcam Dei christiani clam rapuerunt atque per abdita loca ad mare usque peruenerunt. Inpositaque in naui ad portum Asturie, cuius nomen Subsalas uocatur, eo quod Geygion regia ciuitas desuper inmineat, Deo gubernante apulerunt. Rex autem Adefonsus, post ubi se tanto munere ditatum diuinitus prospicit, loco amissi Toleti sedem uenerabili arche fabricare decreuit. Ad quod studium peragendum obmissis ceteris curis magis magisque in dies hanelans spacio triginta annorum eclesiam inde in honore Sancti Saluatoris miro opere Oueti fabricauit […] *ubi celsiori loco arca sancta a fidelibus adoraretur.*[1545] Für die hier wiedergegebene Passage sind zwei Dinge besonders wichtig: die Bezeichnung als *arca Dei* und die Schilderung des Weges, den die Arca Santa zurückgelegt haben soll, nämlich von Jerusalem über Sevilla und Toledo nach Gijón und schließlich Oviedo. Die Bezeichnung als *arca Dei* hat Bronisch völlig richtig als Bezugnahme zur Bundelade interpretiert und sie mit dem ersten Buch der Könige verknüpft.[1546] Allerdings begrenzt sich Bronisch an dieser Stelle auf den Bericht, dass Salomon einen Tempel für die Bundeslade errichten ließ, sprich auf die typologische Verbindung zwischen Alfons II. und Salomon. Die konkrete Gegenüberstellung der Geschichte und Darstellung der Bundeslade im Alten Testament mit der Geschichte und Darstellung der Arca Santa in der *Historia Silense* bleibt aus.[1547]

Eine Beschreibung der Bundeslade in Form einer Bauanleitung ist im Buch Exodus gegeben.[1548] In der Lade soll dem biblischen Text nach die Bundesurkunde Gottes mit seinem auserwählten Volk aufbewahrt werden.[1549] Dies macht die Lade zu einem zentralen Gegenstand, der gleichsam Gottes Gegenwart gewährleisten soll[1550] und somit das Auserwähltsein des Volkes Israel symbolisiert. Darüber hinaus bietet das Alte Testament die Erzählung vom Verlust der Bundeslade an die Philister in der Schlacht bei Afek und der anschließen-

[1545] *HistSil*, Abs. 16, S. 158 f.

[1546] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 169, Anm. 635, wo er, beruhend auf einer alternativen Bezeichnung der biblischen Bücher, „3 Reg“ angibt. Das von ihm dort angeführte Zitat ist mit der hier genutzten Bezeichnung 1 Kge 9,10 zu identifizieren.

[1547] Selbiges gilt für Alonso Álvarez, Tocius Hyspanie (wie Anm. 1541), S. 132–137, die ebd., S. 134, die typologische Verbindung zwischen Alfons II. und Salomon herstellt, ansonsten aber die biblischen Bezugnahmen nicht analysiert, was freilich der Fragestellung ihres Artikels geschuldet ist.

[1548] Vgl. Ex 25,10–22.

[1549] Ex 25,16: *ponesque in arcam testificationem quam dabo tibi*. Ferner Ex 25,21: *in qua pones testimonium quod dabo tibi*.

[1550] Vgl. P. Porzig, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 397), Berlin 2009, S. 40.

den Rückkehr der Lade.[1551] Dort wird sie auch erstmalig als *arca Dei* bezeichnet.[1552] Für sieben Monate haben die Philister die Lade in ihrer Gewalt gehabt. Allerdings habe dieser Umstand zahlreiche Plagen über diese Gegner des auserwählten Volkes nach sich gezogen.[1553] Nachdem die Philister die Rückgabe der Lade beschlossen hatten, gelangte sie auf verworrenen Wegen wieder zu den Israeliten.[1554] Schließlich gelang es den Israeliten, mithilfe der wiedererlangten Bundeslade die Philister zu besiegen.[1555] Eine weitere wichtige Etappe der Bundeslade wird im ersten Buch der Chronik beschrieben – die Überführung nach Jerusalem durch König David.[1556]

Die Bundeslade wird also beschrieben als ein Objekt mit einem besonders heiligen Inhalt, das den Bund mit Gott symbolisiert, als möglicher Siegbringer in Schlachten und als Bezugspunkt, der Gemeinschaftssinn für das Volk der Israeliten stiftet. Wegen dieser zentralen Stellung sei ihr durch Salomon der Tempel in Jerusalem errichtet worden, nachdem sie verlustig gegangen war und auf Umwegen wieder zu den Israeliten gelangte. Ganz ähnlich, wenngleich nicht vollkommen parallel hinsichtlich der Ereignisse, verhält es sich mit der Arca Santa in der *Historia Silense*. Sie enthalte *diversas santorum reliquias*, musste – mehrmals – vor den Arabern in Sicherheit gebracht werden, ging also nicht verlustig, war aber immerhin in Gefahr und gelangte auf Umwegen nach Asturien, wo Alfons II. für sie einen neuen Kirchenbau errichten ließ. Die Parallelen in den jeweiligen Erzählungen erwecken stark den Eindruck, dass die Erzählung von der Arca Santa die der Bundeslade imitiert. Besonders deutlich wird dies durch ihre Bezeichnung als *arca Dei* – ein, wie die besprochenen Stellen nachweisen, eindeutig alttestamentlicher Begriff für ein Objekt, das wesentlichen Anteil an der Volkswerdung des Volkes Israel gehabt haben soll und den Gemeinschaftssinn dieses Volkes auf sich fokussiert.[1557] Da die Geschichte der Arca Santa in die Erzählung um den Verlust und die Rückgewinnung des eigenen „Gelobten

---

[1551] Vgl. 1 Sam 4,1–7,1.

[1552] 1 Sam 4,11: *et arca Dei capta est duoque filii Heli mortui sunt Ofni et Finees*; 1 Sam 4,17–19: *respondens autem qui nuntiabat fugit inquit Israhel coram Philisthim et ruina magna facta est in populo insuper et duo filii tui mortui sunt Ofni et Finees et arca Dei capta est* [18] *cumque ille nominasset arcam Dei cecidit de sella retrorsum iuxta ostium et fractis cervicibus mortuus est senex enim erat vir et grandevus et ipse iudicavit Israhel quadraginta annis* [19] *nurus autem eius uxor Finees praegnans erat vicinaque partui et audito nuntio quod capta esset arca Dei et mortuus socer suus et vir suus incurvavit se et peperit inruerant enim in eam dolores subiti*; 1 Sam 4,21 f.: *et vocavit puerum Hicabod dicens translata est gloria de Israhel quia capta est arca Dei et pro socero suo et pro viro suo* [22] *et ait translata est gloria ab Israhel eo quod capta esset arca Dei.*

[1553] Vgl. 1 Sam 5,1–6,1.

[1554] Vgl. 1 Sam 6,1–7,1.

[1555] Vgl. 1 Sam 14,16–23.

[1556] Vgl. 1 Chr 15,1–16,3.

[1557] Die Bundeslade symbolisiert zu allererst den Bund des Volkes Israel mit Gott. Vgl. A. D. Smith, Chosen Peoples, Oxford 2003, S. 84 und 143. Doch genau dieser Bund mit dem einen Schöpfergott, dieser Monotheismus, ist ein Mechanismus der Selbst-

Landes“ in der *Historia Silense* eingeflochten ist, kann diese Passage so interpretiert werden, dass die Arca Santa eine vergleichbare Rolle einnimmt. Einzig für Schlachten war die Arca Santa nie relevant.

Darüber hinaus vermittelt dieser Translationsbericht in verkürzter Form eine Aussage, die das große Gesamtnarrativ der christlich-iberischen Geschichtsschreibung vom achten bis ins zwölfte Jahrhundert auch formuliert: die geographische Verschiebung des welt- beziehungsweise heilsgeschichtlichen Fokus hin zur Iberischen Halbinsel. Aus dem Heiligen Land sei die Arca Santa nach Sevilla und Toledo gelangt und schließlich nach dem Fall des Westgotenreiches nach Asturien. Die *Mozarabische Chronik*, die *Chronik von Albelda* und auch die *Chronik Alfons' III.* haben, wie bereits dargelegt, eine ähnliche Aussage getroffen, indem sie stets darstellen, wie der Fokus der Geschichte von Byzanz, also Rom, über das Westgotenreich nach Asturien übergeht. Der Translationsbericht der Arca Santa kann gewissermaßen als Nachahmung dieser Verschiebung des heilsgeschichtlichen Fokus anhand eines Objektes interpretiert werden. Durch die oben erwähnten alttestamentlichen Dinge, die sich in ihr befinden sollen, deckt sie sogar heilsgeschichtliche Abschnitte aus dem Alten Testament mit ab. Dies gilt jedoch nur für die Texte, die ihr tatsächlich diese Inhalte zuschreiben.[1558] Die Arca Santa wird somit ein Symbol für einen Abschnitt der Heilsgeschichte. Sie ist aufgrund der mit ihr verknüpften Erzählung ein dingliches Objekt, auf das Geschichte projiziert wurde. Erwähnenswert hierbei ist auch, dass es in der – später noch näher zu untersuchenden – dritten Redaktion der *Chronik Alfons' III.* die Asturier gewesen sein sollen, die die Lade zeitgleich mit Pelayos Wahl zum Prinzeps nach Oviedo gebracht hätten. Dies sei vor allem eine Schutzmaßnahme gewesen: *Tunc Pelagius sibi, filium quondam Fafilani ducis ex semine regio, principem elegerunt et archam cum sanctorum pignoribus, quam in Asturiis insimul transtulerunt, ei precipue ad defensionem tradiderunt.*[1559] Schließlich nimmt die Translationsgeschichte der Arca Santa im ‚Liber Testamentorum' – auch diese wird noch genauer untersucht – sogar die byzantinische Geschichte wieder mit auf: *In Yspania, Rome Eraclio principante, Sisebutus rex Gothorum tenebat sceptrum; qui etiam ipse eiusdem romane militie quasdam urbes uir quippe in armis strenuus obtinuit, et ipse idem perfecte catholicus iudeos regno Eraclio regni dignitatem aministrant›e‹ apud Hyspanos uero gloriosissimo Sisebuto, regali diademate pollente, archa, que a discipulis apostolorum fuit in Hierusalem facte, cuius presentia nunc gloriatur, sedis Ouetensis sublimitas, diuersis quippe sanctorum pignoriubus referta, a religiosis diuine fidei uiris consilio salubri inito ob gentilium nimiam infestationem et precipue ob fac-*

---

identifikation und Gemeinschaftsbindung des (biblischen) Volkes Israel. Vgl. Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt (wie Anm. 207), S. 49–51, 54 f.

[1558] Wie noch deutlich werden wird, ist der Bericht über die Arca Santa in der *HistSil* der kürzeste und an Details ärmste von allen überlieferten Texten, die diese Geschichte thematisieren.

[1559] *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta* (wie Anm. 1544), S. 76.

tam inibi a Cosdroe in templo Domini desolationem, ab Iherosolimis translata a Philippo, Ihersolimitano presbytero, collega Iheronimi presbiteri primo in Affrica, de ob gentilium in ipsa Affrica inuasionem factam, a Fulgentio, Ruspensis ecclesie affrigane episcopo, Tholeto est translata […].[1560] Dieselben byzantinischen Herrscher, die schon in der *Mozarabischen Chronik* mit der iberischen Geschichte verbunden wurden, sind hier wieder Teil einer identitätsstiftenden Erzählung. Scheinbar ist die Translationsgeschichte der Arca Santa, je nach Version, eine Nacherzählung des Gesamtnarrativs, das die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Texte bilden.

Die Interpretation der Arca Santa als neue Bundeslade tritt allerdings hauptsächlich durch die auf biblische Elemente konzentrierte Fragestellung zutage. Wesentlich deutlicher ist der Zusammenhang zwischen Translation von Heiligenreliquien und Kirchweihen, der auch über die Iberische Halbinsel hinaus und über viele Jahrhunderte hinweg ein typisches Wesensmerkmal von Translationsberichten ist.[1561] Selbiges kann sicherlich auch für die Erzählung der Arca Santa angenommen werden, die noch ausführlicher in Werken zutage tritt, die dem Umfeld Bischof Pelayos von Oviedo zuzuordnen sind, was wiederum eine Legitimation und Erhöhung seiner eigenen Diözese gleichkommt, denn schließlich wurde Oviedo der Aufbewahrungsort. Zudem ist gerade die Zeit um die Wende vom elften zum zwölften Jahrhundert – also die Zeit des Wirkens Bischof Pelayos – eine Phase, in der die Glorifizierung von Reliquien Hochkonjunktur hatte.[1562]

Abseits der *Historia Silense* wird die Geschichte der Arca Santa noch erweitert. So wird sie beispielsweise in einer – zugegebenermaßen hinsichtlich ihrer Echtheit zweifelhaften[1563] – Urkunde Alfons' VI. vom März 1075 erwähnt, in der ein anderes Bild ihrer Geschichte vermittelt wird. Gemäß dieser Urkunde wurde der Inhalt der Arca Santa in Toledo zusammengetragen und in

---

[1560] *Hec scriptura docet qualiter archa translata* (wie Anm. 1544), S. 457 f.

[1561] Vgl. M. Heinzelmann, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 33), Turnhout 1979, S. 52. Hinsichtlich der kirchenpolitischen Dimension der Legende der Arca Santa und ihrer Aufbewahrung in Oviedo, gemeinsam mit zahlreichen anderen Reliquien verschiedendster Art, siehe R. Alonso Álvarez, El *Corpus Pelagianum* y el *Liber Testamentorum ecclesiae Ouetensis*: Las „reliquias del pasado" de la cathedral de Oviedo y su uso propagandístico en la obra del Obispo Pelayo de Oviedo (1101–1153), in: M.-F. Alamichel / R. Braid (Hrsg.), Texte et Conteste. Littérature et Histoire de l'Europe médiévale, Paris 2011, S. 519–548, hier S. 522–537. Ferner Alonso Álvarez, La Cámara Santa (wie Anm. 1539), S. 71–77.

[1562] Vgl. Heinzelmann, Translationsberichte (wie Anm. 1561), S. 99. Siehe auch Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 70 f. Ferner M. M. Tischler / A. Fidora, Die „Hispania" im geographischen und religiösen Weltbild von Antike und Mittelalter. Ausgangspunkt von Traditionen und Ansprüchen, in: Tischler / Fidora, Christlicher Norden – Muslimischer Süden (wie Anm, 1144), S. 13–33, hier S. 27.

[1563] Vgl. A. Gambra, Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio, Bd. II, Colección diplomática (Fuentes y estudios de historia Leonesa 63), León 1998, S. 61 f.; siehe auch Henriet, Hagiographie et historiographie (wie Anm. 1449), S. 67.

ihr verwahrt: *Nam priscis temporibus cum Deus omnipotente propter culpam christianorum subiugasset totam pene Yspaniam populo ysmahelitarum omnes sanctorum reliquias patrum quique fideles ex diuersis locis subripere potuerint apud Tholetanum urbem congregantes et in quadam archa studiose condientes penes se aliquanto tempore tenuerent*.[1564] Laut Patrick Henriet ist auch die Herstellung in Toledo aus diesen Zeilen zu schließen, obwohl dies nicht aus dem Text hervorgeht, wie schon Bronisch bemerkte.[1565] Die Fertigung des Schreins in Jerusalem durch Anhänger der Apostel ist laut Henriet eine von Bischof Pelayo von Oviedo erfundene Aussage, die sich in der Version der Geschichte der Arca Santa im ‚Liber Testamentorum' niederschlägt.[1566] Dies ist durchaus sinnvoll, eingedenk der Tatsache, dass Bischof Pelayo einer der wichtigsten christlich-iberischen Historiographen des frühen zwölften Jahrhunderts ist. Besonders spannend an obigem Zitat aus der Urkunde Alfons' VI. ist die Aussage, dass beinahe ganz Hispanien aufgrund des Fehlverhaltens der Christen vom Volk der Ismaeliten unterjocht worden sei. Somit taucht abermals eine, um nicht zu sagen *die* moralische Begründung für den Lauf der Geschichte in einem christlich-iberischen Text auf, die seit dem achten Jahrhundert in den entsprechenden Schriften herangezogen wurde. Sofern die zitierte Urkunde keine Fälschung ist, würde dies bedeuten, dass dieses moralische Verständnis von historischer Kausalität auch Einlass in die königlichen Kanzleien des elften Jahrhunderts gefunden hat. Handelt es sich hingegen doch um eine Fälschung – was gemäß den Untersuchungen von Gambra durchaus wahrscheinlicher ist –, ist es nicht verwunderlich, dass ausgerechnet diese Argumentation wieder bemüht wird, wo doch die Wahrscheinlichkeit in diesem Falle enorm hoch ist, dass Pelayo von Oviedo oder zumindest sein personelles Umfeld mit dieser Fälschung in Verbindung stünden.[1567] Dafür spricht neben den durch Gambra genannten Unstimmigkeiten[1568] auch die inhaltliche Übereinstimmung hinsichtlich des Ortswechsels der Arca Santa und der Anordnung, ihr einen angemessenen Aufbewahrungsort einzurichten, so-

---

[1564] *Diplom Alfons' VI., Nr. 27*, in: Gambra, Alfonso VI. (wie Anm. 1563), S. 60–65, hier S. 62.

[1565] Siehe Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 170. Vgl. Henriet, Hagiographie et historiographie (wie Anm. 1449), S. 67.

[1566] Vgl. ebd. Für Basisinformationen zum ‚Liber Testamentorum' siehe R. Alonso Álvarez, El obispo Pelayo de Oviedo (1101–1153): historiador y promotor de códices iluminados, in: Semata. Ciencias Sociais e Humanidades 22 (2010), S. 331–350, hier S. 332.

[1567] Vgl. Gambra, Alfonso VI. (wie Anm. 1563), S. 61.

[1568] Vgl. ebd., S. 61 f.

wie hinsichtlich der in ihr befindlichen Gegenstände.[1569] Darin ähnelt das Diplom nämlich stark dem ‚Liber Testamentorum'.[1570]

Die Urkunde berichtet schließlich von der Blendung Geistlicher, die unerlaubt die Arca Santa öffneten.[1571] Damit wurde in der Darstellung der Arca Santa ein weiteres Element der Bundeslade integriert, deren Berührung für nicht dazu Bestimmte tödlich gewesen sein soll.[1572] Diesen Zusammenhang hat ebenfalls bereits Bronisch festgestellt.[1573]

Die Erzählungen von der Arca Santa ermöglichen durchaus die Interpretation, Oviedo in den Rang eines neuen Jerusalem zu erheben, da in Oviedo, wie im Alten Testament in Jerusalem, ein sakrales Gebäude errichtet wurde, das der Verwahrung eines Gegenstandes dient, der als Objekt der Selbstidentifikation eines Volkes als auserwählt und als Objekt heilsgeschichtlicher Selbstverortung verstanden wurde.[1574] Diese heilsgeschichtlich-typologische Rollenverteilung zieht noch weitere Interpretationen nach sich. Alfons II., der für die Arca Santa einen Kirchenbau anordnet, könnte als neuer Salomon verstanden werden, da Letzterer im ersten Buch der Könige den Bau des Tempels verwirklicht habe,

---

[1569] *Diplom 27* (wie Anm. 1564), S. 62: *Cum uero cernerent tam in manissimam stratem fieri fidelium populorum non habentes spem ultra ad alterum confugium faciendi prouidendi diuina clemencia que locum suo nomini edificatum exaltare disponebat salubre consilium inuenerunt ut ad ipsum quem nouerant tuitionem locum iamdictam arcam dirigerent ut ibi se suosque Domino comendarent.* […] *Leui autem motu cum magno timore aperientes turibulis hinc atque illic timiamata fumiuoma flagancia redentibus repererunt hoc in propatulo quod ad Deo poposcerant scilicet incredibile thesaurum, id est, de Ligno Domini, de Cruore Domini, de pane Domini, id est, de Cena ipsius, de sepulchro Domini, de terra sancta ubi Dominus stetit, de uestimento Sancte Marie et de lacte ipsius uirginis ac genitricis Domini, de uestimento Domini forte partito et de sudario eius, reliquias de sancto Petro apostolo, sancti Thome, Bartholomei apostoli* […].

[1570] *Hec scriptura docet qualiter archa translata* (wie Anm. 1544), S. 460: *Tenet enim cristallinam ampullam cum de cruore Domini, fuso uidelicet a latare illius imaginis quam quorumdam perfidia iudeorum ad pressionem ueritatis Crucifixi Christi ceream affigens ceree cruci, perforauit in latere de quo exiuit sanguis et aqua, ad ipsorum iudeorum perfidiam conuinciendam, et sancte ecclesie fidem roborandam. De Ligno Domini. De Sepulchro Domini. Partem ex spinee corone. De Sindone Domini. De Tunica Domini. De pannibus ubi iacuit in presepio inuolutus. De pane quo satiauit Dominus quinque milia hominum. De pane Cene Domini. De manna que pluit Dominus filiis Israhel. De terra montis OlIueti* […] *De lacte Matris Domini. De uestimento eius.* […].

[1571] *Diplom* 27 (wie Anm. 1564), S. 62: *Aperire autem gestiens tectum arce cum aliquibus ex suis abbatibus ac clericis tanta lux emicuit ab illa ut pre ipso splendore oculi non possent aspicere que habebantur intra claustra arche ubi detinebantur cara sanctorum Dei pignora seneque cuncti terre consternerentur pre timoris magnitudinem*.

[1572] 2 Sam 6,6 f.: *postquam autem venerunt ad aream Nachon extendit manum Oza ad arcam Dei et tenuit eam quoniam calcitrabant boves* [7] *iratusque est indignatione Dominus contra Ozam et percussit eum super temeritate qui mortuus est ibi iuxta arcam Dei*.

[1573] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 170 f.

[1574] Vgl. Henriet, Hagiographie et historiographie (wie Anm. 1449), S. 69. Ferner Ders., Oviedo, Jérusalem hispanique (wie Anm. 1449), S. 235–239.

der Aufbewahrungsort der Bundeslade sein sollte.[1575] Im Text des ‚Liber Testamentorum' beziehungsweise in der dritten Redaktion der *Chronik Alfons' III.* im ‚Corpus Pelagianum' wird diese typologische Interpretation Alfons' II. auch wortwörtlich überliefert: *Hic mente pertractans sagaci divine hoc esse pietatis, quod archa prefata intra fines teneretur sui regni, in hoc ipse iam alter Salomon, cogitavit templum construere, in quo pausaret, que hactenus erat absque loci certitudine premisse sanctitatis archa.*[1576] Wenngleich Bronisch diese Typisierung als „verhältnismäßig plumpen Vergleich"[1577] bezeichnet, ist sie dennoch offensichtlich die gegebene zeitgenössische Einschätzung dieser Erzählung. Gleichgültig, ob uns heute dieses typologische Verständnis als plump erscheint oder nicht, es liegt unmissverständlich vor – zumindest in den ausführlichen Überlieferungen von der Translation der Arca Santa.

Für die *Historia Silense* sind eine derartig detaillierte Darstellung sowie eine so eindeutige Interpretation Oviedos und Alfons' II. nicht gegeben. Die Geschichte dieses Schreins beschränkt sich in ihr auf das oben wiedergegebene Zitat. Darin wird zumindest die Bezeichnung *arca Dei* verwendet, wodurch die direkte typologische Deutung des Objektes selbst vorausgesetzt werden kann. Die Deutung Oviedos als neues Jerusalem und die Deutung Alfons' II. als neuer Salomon sind in der *Historia Silense* nur indirekt, also vermittelt durch die Bezeichnung *arca Dei*, möglich. Mit der Ausdifferenzierung der Geschichte der Arca Santa und der ausführlicheren Darstellung ihrer Inhalte und ihrer Reise durch Pelayo von Oviedo treten diese indirekten Interpretationsmöglichkeiten offensichtlicher zutage und werden zu direkten, also eindeutig typologischen Darstellungsweisen.[1578] Wie die Urkunde Alfons' VI. und die eben skizzierte Entwicklung zeigen, muss ein hoher Grad an Fiktion für die Geschichte der Arca Santa vermutet werden. Nicht ohne Grund wird Pelayo von Oviedo auch der Beiname „el fabulador"[1579] gegeben. Die typologisch erweiterte Darstellungsweise dieser Translationsgeschichte mag sich zwar von den historischen Gegebenheiten immer weiter entfernt haben, sie zeigt uns aber, wie bedeutsam es offenbar im Oviedo des beginnenden zwölften Jahrhunderts war, Alfons II. und Oviedo ihre bibeltypologischen Rollen zukommen zu lassen und ergo die Ereignisse typologisch zu deuten.

Bei der umfangreicheren Darstellung im ‚Liber Testamentorum' beziehungsweise im ‚Corpus Pelagianum' finden sich schließlich auch zwei Bibelzitate, die in die Erzählung von der Arca Santa eingeflochten wurden. Beide folgen

---

[1575] Vgl. 1 Kge 9,10.

[1576] *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta* (wie Anm. 1544), S. 93. Siehe den gleichen Wortlaut in *Hec scriptura docet qualiter archa translata* (wie Anm. 1544), S. 459.

[1577] Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 171.

[1578] Vgl. ebd.

[1579] Vgl. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 159–161. Siehe auch Linehan, History and the Historians (wie Anm. 104), S. 78 f.; ferner Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 65. Zu Bf. Pelayos Rolle bei der Etablierung der Erzählung um die Arca Santa siehe ebd., S. 70 f.

direkt nacheinander und beziehen sich auf den Inhalt der Arca. Man finde in dem Schrein unter anderem […] *de ossibus trium puerorum Azarie, Ananie et Misahelis*,[1580] die Knochen der drei jungen Männer Asarja, Hananja und Mischaël vom Stamm Juda, die mit Daniel im gleichnamigen alttestamentlichen Buch am Hof des Königs Nebukadnezar als Gefangene lebten.[1581] Zudem seien in der Arca Santa enthalten *partem piscis assi et favum mellis*.[1582] Der gleiche Wortlaut ist im Lukasevangelium zu lesen, als der wiederauferstandene Christus seinen Jüngern erscheint und sie um etwas zu essen bittet, was er vor ihren Augen verzehrt.[1583] Diese beiden konkreten Verwendungen biblischen Vokabulars scheinen aber weniger typologisch zu deuten zu sein. Sie entsprechen vielmehr der Taktik, die hinter allen Objekten steckt, die dem Inhalt der Arca Santa zugeschrieben werden: Es sind Dinge, die Bezug zu Schlüsselstellen der Heilsgeschichte haben und denen entsprechende sakrale Wirkung beigemessen wird. Diese nun sollen sich in einem Schrein befinden, der geographisch den Weg hinter sich gebracht habe, den heilsgeschichtlich die von Gott auserwählten Völker und Reiche vollzogen haben. Dies alles ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass zu Beginn des zwölften Jahrhunderts im Norden der Iberischen Halbinsel offenbar eine bestimmte universalgeschichtliche Teleologie erzählt werden wollte und der Bischofssitz Oviedo in dieser zusätzlich eine besondere Stellung einnehmen sollte.

Asturien zwischen Alfons II. und Ordoño II.

Während der Herrschaft Alfons' II. wird in der *Historia Silense* eine Auseinandersetzung zwischen ihm und dem maurischen[1584] Rebellen Mahmoud von Mérida beschrieben. Dieser habe sich gegen den *Maurorum maximus rex*, Abd ar-Rahman II., aufgelehnt und habe daraufhin bei Alfons II. Schutz gesucht, welcher ihm gestattete, sich an den Grenzen Galiciens niederzulassen. Allerdings habe er sieben Jahre später, vom Übermut erregt, gewagt, sich gegen den König und das Reich, das ihn aufgenommen hatte, zu verschwören und die gesamte Provinz zu verwüsten. Alfons II. zog daraufhin erzürnt mit einem Heer nach Galicien. Mahmoud, das Heer des Königs fürchtend, habe sich deswegen mit seinen Anhängern in einer Burg verschanzt. Alfons ließ die Burg umstellen und an-

---

[1580] *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta* (wie Anm. 1544), S. 98. Siehe gleichlautend *Hec scriptura docet qualiter archa translata* (wie Anm. 1544), S. 461.
[1581] Dan 1,6: *fuerunt ergo inter eos de filiis Iuda Danihel Ananias Misahel et Azarias*. Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 178, Anm. 352.
[1582] *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta* (wie Anm. 1544), S. 98. Siehe gleichlautend *Hec scriptura docet qualiter archa translata* (wie Anm. 1544), S. 461.
[1583] Lk 24,42: *at illi obtulerunt ei partem piscis assi et favum mellis*. Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 178, Anm. 353. Siehe auch Henriet, Oviedo, Jérusalem hispanique (wie Anm. 1449), S. 245, Anm. 46.
[1584] Diese Bezeichnung entspricht dem lateinischen Wortlaut in der entsprechenden Stelle der Chronik. Wie konkret sich das Ethnonym *Mauri* zu anderen in der *HistSil* verwendeten Ethnonymen verhält, wird im entsprechenden Unterkapitel diskutiert.

greifen. Mahmoud wurde getötet und sein Kopf wurde dem König gebracht.[1585] Schließlich habe Alfons' Heer in der Schlacht zahlreiche „Ismaeliten" getötet und insgesamt seien 50.000 dieser „Barbaren" durch das Schwert gefallen: *Sed et in ceteros consurgentes eodem die magnam ismaylitarum stragem fecerunt; in quo bello L milia barbarorum gladio multata sunt*.[1586] Neben der Bezeichnung als „Ismaeliten" liefert dieses Zitat möglicherweise ein weiteres biblisches Element. Die offensichtlich übertriebene Zahl von 50.000 Toten mutet auf Anhieb symbolisch an. Bei einem recht frequentierten Aufkommen dieser Zahl in der Bibel, ermöglicht jedoch nur eine Passage eine sinnvolle Verknüpfung mit dem Text der Chronik. Im ersten Buch Samuel tötet Gott 50.000 Philister als Strafe dafür, dass sie die Bundeslade angesehen haben: *percussit autem de viris bethsamitibus eo quod vidissent arcam Domini et percussit de populo septuaginta viros et quinquaginta milia plebis luxitque populus quod percussisset Dominus plebem plaga magna*.[1587] Auch wenn sich dieser Abschnitt der *Historia Silense* noch immer mit Alfons II. befasst, der die Kathedrale von Oviedo für die Arca Santa errichten ließ, die wiederum einer Quasibundeslade gleichkommt, bezieht sich diese biblische Parallele nicht auf das Motiv der Bundeslade. Das Motiv ist in diesem Fall die Strafe. Im ersten Buch Samuel bestrafte Gott 50.000 Philister – Feinde des auserwählten Volkes im Alten Testament. In der *Historia Silense* werden 50.000 Ismaeliten beziehungsweise Barbaren bestraft, weil sie den gütigen König Alfons getäuscht haben. Mittels der Zahl der Opfer wird diese Parallele hergestellt, die allerdings weniger eine typologische Geschichtsauffassung unterstreicht, sondern vielmehr eine moralische Argumentation bemüht. Hier geht es gewissermaßen um eine Strafe biblischen Ausmaßes, die aus dem Verrat am König resultierte. Zudem funktioniert dieses Motiv auch als Strategie der Selbstidentifikation als auserwähltes Volk, denn die Zahl der getöteten Feinde Asturiens in der *Historia Silense* entspricht der Zahl der getöteten Feinde des auserwählten Volkes im Alten Testament.

[1585] *HistSil*, Abs. 18, S. 161: […] *uenit ad eum quidam maurus, Emeritensis ciuis, nomine Mahumith, qui ad-uersus regem suum arma tirannide assumpsit et ipsum Abderrahaman, maurorum maximum regem sepe depredatus est et exercitum illius in fugam uertere ausus est. Cumque iam patriam pre nimio facinore habitare nequiuisset, nostrum regem Adefonsum cum suplicibus petiit: quem, ut erat nimie pietatis, dominus rex benigne suspiciens cum omni comitatu suo in finibus Gallecie eum habitare iussit, ubi post septem annos maurus in superbiam eleuatus contra regem regnumque suum conspirare presumpsit, atque agregatis maurorum ualidissimis copiis totam prouinciam hostiliter deuastare statuit. Huius rei acepto nuntio rex Adefonsus grauiter commotus, colecto exercitu, Galeciam accelerat. Ceterum barbarus quamquam in sua bellicosa numerositate multimoda confideret inpetum tamen regii exercitus formidans, in quodam castrum cum suis se recepit. Porro rex eum a tergo perurgens circumuenit multis militibus castrum, qui statim menia ingressi primo inpetu ipsum Mahumith confodiunt caputque eius abcisum ad presenciam regis deferunt.*

[1586] Ebd., S. 161 f.

[1587] 1 Sam 6,19.

Die nächste Bezugnahme zur Bibel in der *Historia Silense* ist Teil der Charakterisierung König Alfons' III., der als besonders gottesfürchtig und gottliebend beschrieben wird und dem nachgesagt wird, dass er in Gott einen Vormund gehabt habe von seiner Jugend bis zum von Gott vorgesehenen Ende seines Lebens: *Ceterum ab infancia sua magnus puer Adefonsus timere Deum et amare didiscerat et quicquid in domo patris super se habebat propter nomen Domini, tutoribus qui puericiam eiusdem usque ad prefinitum tempus a patre obser-uabant ignorantibus, pauperibus deuote erogare consueuerat.*[1588] Die hier zum Teil zitierte Bibelstelle stammt aus dem Galaterbrief, in dem die Adressaten darüber belehrt werden, durch ihren Glauben auch zu Söhnen Gottes in Jesus Christus zu werden.[1589] Dort heißt es: *sed sub tutoribus est et actoribus usque ad praefinitum tempus a patre.*[1590] Der rechte Glaube sei also der Schlüssel, um diesen Status zu erlangen. Wie dieses Bibelzitat an dieser Stelle der Chronik zu interpretieren ist, liegt auf der Hand. Alfons III. sei ein besonders gottgefälliger Herrscher gewesen, dessen Glauben in keiner Weise infrage zu stellen sei. Es handelt sich hier in erster Linie um eine betont positive Charakterisierung des Herrschers. Ethnische Identifikation oder heilsgeschichtliche Orientierung sind in dieser Bezugnahme zur Bibel nicht verankert.

Die Darstellung von Garcías I. Krieg gegen die Araber – hier als „Chaldäer" bezeichnet – enthält eine weitere Bibelreferenz, mittels derer der asturische König mit Josua in dessen Kampf gegen die Kanaaniter in Verbindung gebracht wird. García habe alle Krieger der Chaldäer *gladio consumens* besiegt,[1591] wie Josua die Einwohner von Hebron: *cepitque et percussit in ore gladii regem quoque eius et omnia oppida regionis illius universasque animas quae in ea fuerant commoratae non reliquit in ea ullas reliquias sicut fecerat Eglon sic fecit et Hebron cuncta quae in ea repperit consumens gladio.*[1592]

Im Zuge der Darstellung von Garcías Nachfolger, König Ordoño II., wird ein weiteres Mal biblisches Vokabular verwendet. Es wird von einem Heereszug des Königs gegen die von Arabern besetzten Gebiete um Mérida berichtet. Als entscheidend wird eine Schlacht um die Burg von Colubre[1593] (*castrum Colubri*) dargestellt: *Sed et castrametatus, cum totam prouinciam orrifero impetu uastaret, castrum Colubri, quod nunc a Caldeis Alhanze nominatur, inuasit interfec-*

[1588] *HistSil*, Abs. 22, S. 169 f.

[1589] Gal 3,26 f.: *omnes enim filii Dei estis per fidem in Christo Iesu* [27] *quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis.*

[1590] Gal 4,2. Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 150, Anm. 116.

[1591] *HistSil*, Abs. 23, S. 173.

[1592] Jos 10,37.

[1593] Siehe hinsichtlich der Übersetzung als „Colubre" Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 137, sowie Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. XCIV. Dabei handelt es sich wohl um das heutige Alange, ca. 10 km südöstlich von Mérida. Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 155, Anm. 139.

tisque quos inibi inuenit barbaris omnes eorum mulieres et paruulos cum inmenso auri et argenti sericorumque ornamentorum pondere in patriam rapuit.[1594] Neben der Verwendung des biblisch konnotierten Ethnonyms „Chaldäer" für die Gegner Ordoños, dessen Interpretation mittlerweile klar ist, weist der zweite Teil dieses Zitates (*omnes eorum mulieres* […] *ornamentorum pondere*) einige Übereinstimmung mit einer Passage aus dem Deuteronomium auf. Dort ist zu lesen: *non habebit uxores plurimas quae inliciant animum eius neque argenti et auri inmensa pondera.*[1595] Ordoño II. wird als besonders erfolgreicher König dargestellt, der auch durchweg positiv konnotiert ist. Der Satz, der teilweise mit dem Deuteronomium übereinstimmt, betont gewissermaßen seinen Erfolg, indem er die Kriegsbeute aufzählt. Problematisch daran ist, dass die entsprechende Stelle im Alten Testament Eigenschaften aufzählt, die ein guter König gerade nicht haben soll. Dieser Umstand läuft der positiven Darstellung Ordoños entgegen, weswegen die Interpretation dieser Passage in einem bibeltypologischen Sinne schwierig ist. Die starke Ähnlichkeit der Wortwahl ist allerdings nicht von der Hand zu weisen.[1596] Letztlich hält in der Beschreibung der Herrschaft Ordoños II. noch ein weiteres biblisch konnotiertes Ethnonym Einzug in die Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" in der *Historia Silense*, wenn die Córdubeser simultan als „Mauren", „Barbaren", „Ismaeliten" und nunmehr auch als „Moabiter" bezeichnet werden.[1597] Die entsprechende Passage der Chronik wird bei der Untersuchung der in ihr vorkommenden Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen näher untersucht.

Die Edition von Pérez de Urbel und González Ruiz-Zorrilla fährt fort mit dem Teil der *Historia Silense*, der bereits als *Chronik des Sampiro* untersucht worden ist. Dabei haben sich die Editoren entschieden, die Zählung der Abschnitte wieder von 1 beginnen zu lassen.[1598] Jenseits dieser fragwürdigen Entscheidung verzichten sie auch auf die bislang in der Edition vorgenommene Kennzeichnung von Bibelzitaten in Kapitälchen, selbst dann, wenn der Chronist angibt, nun einen biblischen Text wiederzugeben.[1599] Dieser Mangel sei hier nur

---

[1594] *HistSil*, Abs. 24, S. 174.

[1595] Dtn 17,17. In Varianten dieses Verses taucht auch die Verwendung von *mulier* anstelle von *uxor* auf. So im ‚Codex Lugdunensis', der auch die Nennung von Gold und Silber aufweist, siehe *VetLat*, Dtn 17,17, Bildnr. 3: *Et non replebit sibi mulierem, neque constabit ipsius cor, et argentum et aurum non replebit sibi nimis.*

[1596] Keine der Editionen und Übersetzungen sowie keine der konsultierten Studien haben diesen, auf der Wortwahl basierenden, biblischen Zusammenhang bislang realisiert.

[1597] Vgl. *HistSil*, Abs. 24, S. 175 f. S. u., S. 373 f.

[1598] Vgl. *Historia Silense*, in: Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), Abs. 1–30, S. 159–172.

[1599] Als Beispiele – hier aus der interpolierten Version der *ChrSamp* – vgl. ebd., Abs. 18, S. 163: *Vt ait Dauid: Varii sunt euentus belli* – entspricht 2 Sam 11,25. Ferner ebd., Abs. 19, S. 164: […] *et ut ait agiografa; Cor regis et cursus aquarum in manu Domini* – entspricht Spr 21,1. Die entsprechenden Interpretationen dieser Bibelzitate wurden freilich schon im vorangegangenen Kapitel vorgenommen. S. o., S. 283–286.

am Rande erwähnt, da die umfangreiche Untersuchung dieser Passagen ohnehin bereits vorgenommen wurde. Die in der Edition von Estévez Sola vermerkten Bibelstellen sind, sofern sie tatsächlich als biblisch identifiziert werden können, bereits der Betrachtung der *Chronik des Sampiro* beigefügt worden. Dies sind letztlich auch die Gründe, warum die biblischen Elemente dieses Teils des Textes nicht nochmals in die Analyse einfließen. Auch die in diesem Bereich verwendeten Ethnonyme werden nicht nochmals in die Betrachtung einfließen, bis auf eine alternative Variante der Zählung der jeweiligen Gruppenbezeichnungen, wie sie bei der entsprechenden Untersuchung weiter unten vorgenommen werden wird.

Die nordiberischen Könige bis Ferdinand I.

Für die Darstellung der Herrschaft Sanchos I. bediente sich der Chronist einer biblischen Parallele: *Siquidem tempore Sancii* […] *pro quorundam iniquitate qui regnauerant* […] *sicuti gentes pro diuersis flagiciis Ysrraelitico* [sic] *populo, mauros Ispaniis diuina permissio dominari rursus permisit.*[1600] Wie die Israeliten für ihr schlechtes Verhalten von Gott bestraft wurden, indem er ihnen feindliche Völker in ihr Land sandte, so widerfuhr es Hispanien während der Regierungszeit Sanchos. Dadurch werden unmissverständlich die Araber (hier: Mauren) als Strafwerkzeug Gottes identifiziert und die eigenen, christlichen Reiche entsprechen dem fehlerhaften, aber dennoch auserwählten Volk Gottes.[1601] Während der Herrschaft Sanchos I. habe sich also ein Vordringen der „Mauren" zugetragen, was als Strafe für Fehlverhalten gedeutet wird. Diese militärischen Rückschläge werden somit auf gleiche Weise begründet, wie der Untergang des Westgotenreiches 711.

Der Tod Almansors wird in diesen Passagen der *Historia Silense* kommentiert mit den Worten: […] *in inferno sepultus est*,[1602] die dem Wortlaut des Lukasevangeliums entsprechen, die dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus zu entnehmen sind: *factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinum Abrahae mortuus est autem et dives et sepultus est in inferno.*[1603] Es erscheint relativ zweifelhaft, Almansor hier als typologische Entsprechung eines „Reichen" aus dem Neuen Testament aufzufassen. Vielmehr scheint das biblische Vokabular hier einem vernichtenden Urteil über Almansor als Wortwahl zu dienen.

Biblisches Vokabular taucht auch während der Charakterisierung Alfons' V. auf, der mit der Kirche und den Armen von Herzen gnädig gewesen sei: […] *Adefonsum, in ecclesias et pauperes Christi misericordie uisceribus sa-*

[1600] *HistSil*, Abs. 26, S. 196.
[1601] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 169.
[1602] *HistSil*, Abs. 26, S. 198.
[1603] Lk 16,22; vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 198.

tis afluentem […].[1604] Sehr ähnlich lautet es im Brief an die Kolosser:[1605] *induite vos ergo sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiae benignitatem humilitatem modestiam patientiam*.[1606] Dass hierbei eine möglichst positive Darstellung Alfons' V. als guter Christ, ähnlich Alfons' III.,[1607] beabsichtigt wurde, liegt auf der Hand.

Die Schilderung des Todes von Sancho III. ist die nächste Passage der *Historia Silense*, die mit der Bibel verknüpft ist. Über das Ableben des Königs von Navarra heißt es: *Porro Santius rex in senectute bona plenus dierum, dum filius eius Garsias ob uota soluenda Romam commearet, hac uita decessit* […].[1608] Barton und Fletcher haben diese Stelle, beruhend auf der dortigen Verwendung der Worte *pleno dierum*, dem Buch Jeremias zugeordnet.[1609] Dem ist allerdings nicht zuzustimmen. Zwei weitere Passagen aus dem Alten Testament stimmen einerseits sprachlich in noch größerem Maße mit diesem Zitat überein und stehen andererseits thematisch viel deutlicher in einem sinnhaften Zusammenhang mit dem Tod eines bedeutenden Protagonisten innerhalb eines Erzählstranges. Im Buch Genesis wird der Tod Abrahams wie folgt formuliert: *et deficiens mortuus est in senectute bona provectaeque aetatis et plenus dierum congregatusque est ad populum suum*.[1610] Nicht nur die Formulierung *plenus dierum* ist also als Bezugnahme zur Bibel zu verstehen, sondern mindestens auch *senectute bona*. Im Falle der Verknüpfung mit diesem Genesis-Zitat wäre ein sinnhafter Zusammenhang zum Stammvater der Juden, Christen und Muslime hergestellt worden. Allerdings wird der sinnhafte Zusammenhang noch umfassender erfüllt, wenn man die Passage aus der *Historia Silense* mit dem ersten Buch der Chronik in Verbindung bringt.[1611] Bei der Darstellung des Todes König Davids finden sich sowohl deutliche textliche Übereinstimmungen als auch die sinnhafte Vergleichbarkeit hinsichtlich der Beschreibung eines sterbenden Königs, dessen Sohn seine Nachfolge antritt: *et mortuus est in senectute bona plenus dierum et*

1604 *HistSil*, Abs. 27, S. 199.

1605 Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 39, Anm. 93, wo auch auf Phil 2,1 verwiesen wird. Dort steht allerdings nicht *misericordia*, sondern *miseratio*. Phil 2,1: *si qua ergo consolatio in Christo si quod solacium caritatis si qua societas spiritus si quid viscera et miserationes.*

1606 Kol 3,12.

1607 S. o., S. 339 f.

1608 *HistSil*, Abs. 29, S. 202. Diesselbe Passage wird behandelt in J. Pavón Benito / Á. García de la Borbolla, Morir en la edad media. La muerte en la Navarra medieval, Valencia 2007, S. 155–157, jedoch ohne eine einzige Bezugnahme zu ihren biblischen Bestandteilen.

1609 Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 41, Anm. 106. Jer 6,11: *idcirco furore Domini plenus sum laboravi sustinens effunde super parvulum foris et super concilium iuvenum simul vir enim cum muliere capietur senex cum pleno dierum*. Von dieser Bibelstelle ist somit abzusehen.

1610 Gen 25,8.

1611 Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 202.

divitiis et gloria regnavitque Salomon filius eius pro eo.[1612] Die Darstellung des Todes Sanchos III. bezieht sich also keinesfalls auf eine allgemein formulierte, schiere Drohgebärde, die auch an „Hochbetagte“ adressiert ist, wie es in Jeremias der Fall ist. Sie ist vielmehr deutlich mit einer alttestamentlichen Episode zu verknüpfen, die eine halbbiblisch-typologische Deutung des Todes Sanchos III. fixiert. Letzterer wird durch die Wortwahl und den Verweis auf seinen Nachfolger als neuer David typologisiert, wie folglich auch sein Sohn García III. in gewisser Weise als neuer Salomon dargestellt wird. Das Einbeziehen weiterer Elemente der Formulierung im Text der *Historia Silense* und die Rücksicht auf die Möglichkeit einer halbbiblisch-typologischen Deutung des Textes haben hier den Ausschlag für eine weitaus sinnvollere Interpretation gegeben sowie zu dem tatsächlich zugrunde liegenden Bibelzitat geführt, das nicht im Buch Jeremias, sondern im ersten Buch der Chronik zu suchen ist.

Fast schon versteckt wirkt die Bibelreferenz, die in der Beschreibung des Zwiespaltes zwischen Bermudo III. und Ferdinand I. zu finden ist. Die Uneinigkeit (*discordia*) sei gewissermaßen zwischen die beiden gedrungen und habe den Konflikt in ihr Verhältnis hineingetragen: *Quid enim mirum si causa existente suas hec exercuit uires, dum motibus humanarum rerum diuersis crebrescentibus etiam melifluas mentes commouendo se ultro ingerit?*[1613] Diese relativ komplexe Wortwahl sorgt durch die abschließende Formulierung *se ultro ingerit* für eine Verbindung zum zweiten Makkabäerbuch.[1614] Die Verfolgung der Juden wird durch frevelhaftes Handeln begründet, das in die Tempel hineingetragen worden sei: *nam templum luxuria et comesationibus erat plenum et scortantium cum meretricibus sacratisque aedibus mulieres se ultro ingerebant intro ferentes ea quae non licebat.*[1615] Auch dieses Motiv ist, sofern die Verben erst einmal identifiziert sind, ziemlich deutlich: das auserwählte Volk selbst ist es, das durch falsches Handeln Unheil herbeiführe. *In* den Tempeln, als *im Innern* der Gruppe liege das Problem – so auch im innerchristlichen Konflikt zwischen diesen beiden Schwagern, wie er in der *Historia Silense* dargestellt wird.

Ebenfalls Teil einer Erzählung über den Tod eines Königs ist die nächste Bezugnahme der *Historia Silense* zur Bibel. Das Lebensende Bermudos III. wird in ihr so kommentiert: *Vnde non dubium est Veremudum hoc mundo abstratum lapidem ad celestis Iherusalem cumulandam struem fuisse, iuxta illud: tollite de uia lapides, ad celeste edificium colligitur, et rursus, ecce quomodo periit iustus et nemo considerat.*[1616] Sowohl Pérez de Urbel und González Ruiz-Zorrilla als auch Barton und Fletcher verweisen auf die Bücher Jeremias und Jesaja.[1617] Der erste Teil dieses Kommentars (*Tollite de via lapides …*) entstammt

---

[1612] 1 Chr 29,28.

[1613] *HistSil*, Abs. 31, S. 203.

[1614] Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 203.

[1615] 2 Mak 6,4.

[1616] *HistSil*, Abs. 31, S. 204 f.

[1617] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 182, Anm. 181 und 182. Siehe auch Barton / Fletcher, The World of El Cid

dem Buch Jeremias, wo steht: *venite ad eam ab extremis finibus aperite ut exeant qui conculcent eam tollite de via lapides et redigite in acervos et interficite eam nec sit quicquam reliquum*.[1618] Diese Bibelpassage ist Teil einer Prophezeiung, die ein Untergangsszenario für Babylon ankündigt. Es handelt sich um eine Zerstörung auf Geheiß Gottes, der Babylon und die Chaldäer ob ihrer Feindschaft gegen sein auserwähltes Volk straft. Indem der Chronist den Tod Bermudos III. mit diesem Vers kommentiert, scheint er den moralischen Zustand des Königreiches León als so desaströs wie das biblische Babylon darstellen zu wollen. Er bewertet somit die Situation des Reiches mit dem Tod dieses Königs, welcher von ihm durchweg mit positiven Eigenschaften versehen wird.[1619] Diese Passage ist als Klage über den Tod Bermudos zu verstehen, die einhergeht mit der Darstellung einer vermeintlichen Erfüllung von Zuständen, die im Buch Jeremias vorangekündigt worden seien.

Der zweite Teil des Zitates (*Ecce quomodo periit* …) nimmt Bezug auf das Buch Jesaja, wo steht: *iustus perit et nemo est qui recogitet in corde suo et viri misericordiae colliguntur quia non est qui intellegat a facie enim malitiae collectus est iustus*.[1620] Wie das *et rursus* des Chronisten schon verdeutlicht, ist die Interpretation dieser Bibelstelle identisch mit der aus dem Buch Jeremias. Es ist eine Klage über den Tod des Königs und den Zustand des Reiches, in dem sich – im biblischen Sinne nach Jesaja – niemand um den Tod dieses Gerechten kümmere und in dem das Unrecht herrsche. Der in Jesaja geschilderte Zustand wird als Vorankündigung der als Erfüllung verstandenen Situation in León zu Bermudos Tod 1037 verstanden und ist somit Teil einer halbbiblisch-typologischen Darstellung des Reiches Bermudos III. Nicht seiner Person gilt diese Kritik, sondern der Gesellschaft, die seinen Untergang nicht zu verstehen und zu beklagen schien. Welche konkreten Ereignisse den Chronisten zu diesen Äußerungen veranlassten, ist nicht nachvollziehbar. Erschwerend kommt hinzu, dass zwischen Entstehungszeit des Textes und geschildertem Ereignis rund achtzig Jahre liegen.

Bermudo III. starb in der Schlacht von Tamarón, die er gegen seinen Schwager Ferdinand von Kastilien führte, der Anspruch auf die Gebiete um Cea erhob. Das Resultat war die Herrschaft und der Königstitel Ferdinands über León.[1621] Dieser Dynastiewechsel scheint zunächst für den Chronisten der Anlass zu dieser kritischen Wortwahl gewesen zu sein. Die politischen Vorhaben

---

(wie Anm. 1409), S. 43, Anm. 115.

[1618] Jer 50,1.

[1619] *HistSil*, Abs. 31, S. 204: *Nempe Veremudus, patricius puer in regem constitutus, non ut illa etas diuersis puerilibus et lasciuis cupiditatibus assolet astringi constritus dignoscitur, sed in ipso teneri regni exordio ecclesias Christi gubernare easque a prauis hominibus defendere, cenobiorum ceu pius pater consalator existere cepit.*

[1620] Jes 57,1.

[1621] Vgl. Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 137. Siehe auch Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 102), S. 47. Ferner Reilly, The Contest of Christian and Muslim Spain (wie Anm. 1193), S. 35. Ebenso Linehan, History and the Historians (wie Anm. 104), S. 171 f.

Ferdinands I. werden auch zunächst sehr negativ vom Chronisten dargestellt. Durch sein Vorgehen gegen die Barbaren in ganz Hispanien habe er es nicht bewerkstelligen können, im Innern seines Reiches wirksam gegen Rebellen vorzugehen – allen voran sein Bruder García III., dem vom Chronisten Neid gegen Ferdinand vorgeworfen wird. Schließlich habe Ferdinand wegen dieser Umstände in sechzehn Jahren nichts bei seinen Unternehmungen gegen die Barbaren erreicht.[1622] Die in obigem Zitat vom Chronisten beklagte schlechte Situation des Reiches nach dem Tod Bermudos III. schlägt sich also in der *Historia Silense* durch einen „erfolglosen König" nieder, der durch Ferdinand I. verkörpert wird. Da Ferdinand aber der Vater der durchweg positiv dargestellten Urraca war, musste der Autor der *Historia Silense* einen Weg finden, weniger ihn als Grund des Übels darzustellen als vielmehr andere Große der Region. Daher war der „neidische Bruder" des Königs ein willkommenes Motiv in der Darstellung und García wird zum Urgrund der Erfolglosigkeit des Königs.[1623] Erst mit dem Tod Garcías sei Ferdinand I. wieder in der Lage gewesen, sich erfolgreich dem Kampf gegen die Barbaren zu widmen.[1624] Letztlich habe er sogar die Mauren aus Portugal vertreiben können.[1625] Überhaupt fällt das abschließende Urteil über Ferdinand I. sehr positiv aus.[1626]

Sofort nach Garcías III. Tod, so schildert der Chronist, haben sich denn auch Erfolge Ferdinands I. eingestellt. Die Schilderung seiner letztlich siegreichen Belagerung Coimbras, das er von den „Heiden" befreit habe, wird mit einem Zitat aus dem Johannesevangelium eingeleitet, zum Zweck der Bestätigung, dass Gott die Gebete derer erhöre, die sich an ihn wenden: *Ceterum, vt deuotissima eius oratio qualiter Deo accepta fuerit omnibus clareat, ex primere* [sic] *dig-*

[1622] *HistSil*, Abs. 32, S. 206: […] *incredibile est memoratu quam breui barbarorum prouincias tocius Ispanie formido eius inuaserit, quas in inicio maturius depopularet, nisi, ad sedandos regni sui tumultus prius quorundam magnatorum rebelles animos corrigere sagaciter procuraret. Ad hoc amplitudo regni eius animum fratris sui Guarsie stimulauerat atque ex fraterna unitate eundem ad cumulum inuidie usque perduxerat. Fernandus itaque rex talibus inpeditus spacio sexdecim annorum cum exteris gentibus ultra suos limites nichil confligendo peregit.*

[1623] Ebd., Abs. 32, S. 206: *Vrracam namque decore et moribus nobilissimam puelam, priusquam regni apicem optinuisset, genuerunt. Rex uero Fernandus filios suos et filias ita censuit instruere* […] *Fernandi regis, post ubi liberis, moribus militibusque aucta, satis prospera satisque pollens uidebatur, sicuti pleraque habentur mortalium, inter eum et Garsiam fratrem suum ex istius ‹modi› opulentia orta est inuidia*. Siehe darüber hinaus ebd., Abs. 32, S. 207 f., wo ein detaillierter Konflikt zwischen Ferdinand und García geschildert wird, der zu lang ist, um hier zitiert zu werden. Siehe ferner zu militärischen Auseinandersetzungen zwischen Ferdinand und García, die schließlich zum Tod des Letzteren führten, ebd., Abs. 32, S. 208 f.

[1624] Vgl. ebd., Abs. 34, S. 210 f.

[1625] Ebd., Abs. 38, S. 216: *Expulsa itaque de Portugale maurorum rabie, omnes ultra fluuium Mondego, qui utramque a Gallecia separat prouinciam, Fernandus rex ire cogit.*

[1626] Vgl. ebd., Abs. 44, S. 228 f.

num duxi. Contempla namque extitit in deuocione Fernandi regis rata sententia nostri Saluatoris: Amen, inquiens, dico vobis quodcumque petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis. In hoc enim quod ciuitatem illam a ritibus paganorum erui et ad fidem christianorum reuerti flagitabat, profecto in nomine Ihesu, quod saluator interpretatur, Deum Patrem pro eius salute rogabat.[1627] Weil Ferdinand zu Gott gebetet hat, habe er Coimbra befreien können, ist die Kernaussage dieser Passage, die mit dem Zitat aus dem Johannesevangelium autoritativ bestärkt werden soll. Eine der entsprechenden Bibelstellen lautet: *non vos me elegistis sed ego elegi vos et posui vos ut eatis et fructum adferatis et fructus vester maneat ut quodcumque petieritis Patrem in nomine meo det vobis.*[1628] Ebenfalls denkbar ist eine andere Stelle des Johannesevangeliums, deren Aussagegehalt aber nicht abweicht: *et in illo die me non rogabitis quicquam amen amen dico vobis si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis.*[1629] Zweifelsohne wird hier – egal, welche der Passagen aus dem Johannesevangelium nun zugrunde liegt – das Bild des gottgerechten Königs bemüht, der, nunmehr frei von der Ablenkung durch García, seine Herrschaft so umsetzen kann, wie sie sich für einen christlichen Herrscher gezieme. Zusätzlich steckt aber in dieser Darstellung eine Bestätigung des Christuswortes aus dem Johannesevangelium. Indem der Sieg Ferdinands I. bei Coimbra mit der entsprechenden Bibelstelle verknüpft wurde, kann die Vorankündigung Christi aus dem Neuen Testament als erfüllt in der Geschichte des Königs interpretiert werden. Auf diese Weise steht hier das Neue Testament in halbbiblisch-typologischer Verbindung zur christlichen Geschichte der Iberischen Halbinsel.

Bemerkenswert ist auch die Bemerkung der Geburt Sanchos II. in der *Historia Silense*. Mit nur einem Satz wird seine Geburt angezeigt; dieser Satz ist allerdings aufgrund der Wortwahl eine Bibelreferenz: *Interea Sancia regina concepit et peperit filium, cuius nomen Sancius uocabatur.*[1630] Die Geburt der alttestamentlichen Erlösergestalt Immanuel wird mit nahezu denselben Worten im Buch Jesaja beschrieben.[1631] Dort heißt es: *propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomen eius Emmanuhel.*[1632] Immanuel wird als Vorankündigung des Messias gedeutet.[1633] Die Geburt Sanchos II. in der *Historia Silense* ist somit im alttestamentlichen Sinne die Deutung einer Herrschergestalt als Erlöser, sofern hier tatsächlich auf die Bibel rekurriert wurde.

Die Nähe Ferdinands beziehungsweise seiner Familie zu Jesus wird weiterhin durch ein Zitat unterstrichen, das dem König – allmählich auf sein Le-

---

1627 Ebd., Abs. 88, S. 191.

1628 Joh 15,16. Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 50, Anm. 146.

1629 Joh 16,23. Vgl. Santos Coco, Historia Silense (wie Anm. 1408), S. 74, Anm. 6.

1630 *HistSil*, Abs. 32, S. 206.

1631 Vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 206.

1632 Jes 7,14.

1633 K. Grünwaldt, Gott und sein Volk. Die Theologie der Bibel, Darmstadt 2006, S. 15.

bensende deutend – in den Mund gelegt wird: *Completa namque extitit in deuocione Fernandi regis rata sentencia nostri Saluatoris, amen, inquiens, dico uobis quodcumque pecieritis Patrem in nomine meo dabit uobis*.[1634] Diese Ansprache Ferdinands entstammt dem Johannesevangelium, das zwei infrage kommende Passagen enthält: *non vos me elegistis sed ego elegi vos et posui vos ut eatis et fructum adferatis et fructus vester maneat ut quodcumque petieritis Patrem in nomine meo det vobis*,[1635] oder: *et in illo die me non rogabitis quicquam amen amen dico vobis si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis*.[1636] Es scheint angemessen, hierin eine Ermutigung des Königs an die Seinen zu lesen, die zur Zuversicht mahnt.

Nach einer umfangreichen Beschreibung der Wiederauffindung der Gebeine Isidors und deren Überführung nach León,[1637] werden die letzten Tage

---

[1634] *HistSil*, Abs. 37, S. 213.

[1635] Joh 15,16; vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 50, Anm. 146.

[1636] Joh 16,23; vgl. Estévez Sola, Historia silensis (wie Anm. 27), S. 213.

[1637] Eine sehr ungewöhnliche Formulierung trifft der Chronist, wenn er das Auffinden der sterblichen Überreste des heiligen Isidor in Sevilla beschreibt. Ursprünglich sei geplant gewesen, die Reliquien der heiligen Justa zu bergen und in den Norden zu bringen. Der an der Auffindung ihrer Gebeine beteiligte Bischof Alvito habe, um Gottes Hilfe für dieses Unterfangen zu erwirken, drei Tage gefastet. Am dritten Tag habe er beim Gebet einen Psalm rezitiert und sei daraufhin eingeschlafen. Im Traum sei ihm dann der heilige Isidor erschienen und habe ihn darüber belehrt, dass man der Stadt nicht die Gebeine der heiligen Justa nehmen dürfe, aber sein Körper von Sevilla nach León gebracht werden soll. Dreimal sei Isidor Alvito erschienen und habe mit dem Aufschlagen seines Bischofsstabes die Stelle markiert, an der sein Leichnam zu finden sei. Letztlich wird der Leichnam Isidors auch gefunden und mit Erlaubnis des „sarazenischen Königs" von Sevilla nach León verbracht. Vgl. *HistSil*, Abs. 41 f., S. 220–225. Erstaunlich an dieser Passage ist, dass Isidor dem Bischof erschienen sei, nachdem dieser einen Psalm rezitiert habe. Der Chronist schreibt aber ausdrücklich, dass er nicht wisse, welcher Psalm dies gewesen sei: […] *secum nescio quid de psalmis recitans* […]. Ebd., Abs. 41, S. 222. Eine textuelle Analyse, die diesen Teil der *HistSil* als Interpolation identifiziert, liefert G. West, La „Translación del Cuerpo de San Isidoro" como Fuente de la Historia llamada Silense, in: Hispania Sacra. Revista de historia eclesiástica 27 (1974), S. 365–371. Siehe auch Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 216. In seiner älteren Edition druckt Santos Coco, Historia Silense (wie Anm. 1408), S. 93–99, diesen Translationsbericht extra ab. Auch darin wird keine nähere Spezifizierung des rezitierten Psalms gegeben. Hier wird also eine Verknüpfung zur Bibel geschaffen; diese bleibt aber vollkommen unspezifisch und kann ergo nicht, wie andere Bezugnahmen zur Bibel innerhalb der vorliegenden Untersuchung, kategorisiert werden. Siehe auch C. de Ayala Martínez, Fernando I y la sacralización de la Reconquista, in: Anales de la Universidad de Alicante. Historia mediéval 17, Guerra Santa Penínsular (2011), S. 67–115, hier S. 88–95. Letztlich wird die geglückte Überführung der Gebeine Isidors noch mit einem preisenden Vers abgeschlossen. Die vielen Wunder erwähnend, die Gott im Umfeld der Körper der Heiligen habe geschehen lassen, seien nicht das Thema des Chronisten, der diese Anmerkung schließt mit *HistSil*, Abs. 42, S. 226: *Ipsi glorie in*

Ferdinands I. wieder Thema der Chronik. Die Nähe der Translationsgeschichte der Gebeine Isidors zur Beschreibung des Königtums Ferdinands I. kann durch das Etablieren eines Isidor-Kultes unter Ferdinands Herrschaft begründet werden, der wiederum für ihn legitimatorische Effekte hatte.[1638] Ferdinand wird gegen Ende der *Historia Silense* direkt mittels eines biblischen Zitates charakterisiert. In Bezug auf das Weihnachtsfest, das nach der Überführung der Gebeine des heiligen Isidor in León gefeiert wurde, wird ihm nachgesagt, er habe in der Messe eine bestimmte Passage mitgesungen: […] *atque uirtute qua poterat letus concinere cepit ultimum sonum matutinorum, „Aduenit nobis …“, quem tunc temporis more Toletano canebant, succentoribus autem respondentibus „Erudimini omnes qui iudicatis terram“, quod Fernando serenissimo regi non incongrue tunc conueniebant, qui dum uiuere sibi lucuit et regnum catholice gubernauit et seipsum presso inpudicitie freno funditus eruditum reddidit*.[1639] Pérez de Urbel und González Ruiz-Zorrilla sehen in diesem Gesang des Königs die Wiedergabe eines liturgischen Textes, die sie auch durchaus bestätigen können.[1640] Dennoch ist der Ursprung in den Psalmen zu suchen, wie Santos Coco festgestellt und Barton und Fletcher bestätigt haben.[1641] Die entsprechende Bibelstelle lautet: *nunc ergo reges intellegite erudimini iudices terrae*.[1642] Da es dem Chronisten zufolge *non incongrue* sei, dass Ferdinand in diese Zeilen eingestimmt habe, scheint hier eine Art Leitspruch für die Herrschaft des Königs wiedergegeben zu sein. Dieser Bibelverweis dient also mehr der Charakterisierung der Herrscherfigur Ferdinands I. als einsichtig und ist nicht zwingend moralisch und sicher nicht typologisch zu deuten.

---

secula seculorum amen. Dies entspricht Röm 11,36: *quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso omnia ipsi gloria in saecula amen* – ein Teil der Verheißung der Errettung Israels. Indirekt könnte hier auf die Errettung des „neuen Israel“ abgezielt worden sein, jedoch scheint eine rein preisende Phrase hier wahrscheinlicher.

[1638] Vgl. Deswarte, De la destruction à la restauration (wie Anm. 21), S. 215–219.

[1639] *HistSil*, Abs. 45, S. 230. Eine Untersuchung hinsichtlich der kalendarischen Korrektheit der in der *HistSil* angegebenen Tage, an denen sich die Ereignisse um Ferdinands Tod ereignet hätten, bietet C. J. Bishko, The Liturgical Context of Fernando I's Last Days, in: Hispania Sacra. Revista española de historia eclesiástica 17 (1964), S. 47–59.

[1640] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Histoia Silense (wie Anm. 1083), S. 207, Anm. 264. Der liturgische Wortlaut im *Liber Antiphonarium de toto anni circulo a festivitate sancti aciscli usque in finem*, in: D. J. Alvarez Miranda / PP. Benedictos de Silos (Hrsg.), Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León, León 1928, S. 1–241, hier S. 37 f., lautet: *Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te, alleluja. Pete a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terre; et reges eos in virga ferrea et tamquam vas figuli confringes eos; et nunc reges intelligite, erudimini qui iudicatis terra; ego autem constitutus sum rex super Syon montem sanctum eius.* Siehe auch Bishko, The Liturgical Context (wie Anm. 1639), S. 49.

[1641] Vgl. Santos Coco, Historia Silense (wie Anm. 1408), S. 90, Anm. 1. Ferner Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 63, Anm. 204.

[1642] Ps 2,10.

Tags darauf, am Weihnachtsmorgen 1065, sei Ferdinand I. gestorben. Er habe gespürt, dass sein Tod naht und habe noch die Sakramente empfangen. Bewusst sei er nochmals in die Kathedrale von León gegangen und habe am Altar des heiligen Johannes, nahe den Reliquien der Heiligen Isidor und Vincent gebetet.[1643] Dies sei der Wortlaut seines Gebetes gewesen: *Tua est potencia, tuum regnum, Domine; tu es super omnes reges; tuo inperio omnia regna celestia terrestria subduntur; ideoque regnum quod te donante accepi acceptumque quandiu tue libere uoluntati placuit rexi, ecce reddo tibi* […].[1644] Bislang hat nur eine der Untersuchungen über die *Historia Silense* hierin eine biblische Konnotation nachgewiesen. Dabei handelt es sich um die Studie von Charles Julien Bishko, wobei dieser nur 1 Chr 29, nicht aber den genauen Vers nennt.[1645] Der Abgleich mit der Vulgata zeigt den Zusammenhang mit dem ersten Buch der Chronik und darin mit einem bestimmten Vers: *tua est Domine magnificentia et potentia et gloria atque victoria et tibi laus cuncta enim quae in caelo sunt et in terra tua sunt tuum Domine regnum et tu es super omnes principes*.[1646] Dieser Vers ist Teil des Dankgebetes König Davids kurz vor seinem Tod. Die halbbiblisch-typologische Deutung Ferdinands anhand seines Gebetes liegt auf der Hand. Kurz vor seinem Tod spricht Ferdinand, der zwar erfolgreiche und gottgerechte, aber doch nicht fehlerfreie König – die Darstellung des Beginns seiner Herrschaft in der *Historia Silense* vermittelt, wie gezeigt, auch Fehlerhaftigkeit –, die Worte, die David, der erfolgreiche, gottgerechte König, der die Bundeslade nach Jerusalem brachte, der aber auch nicht frei von Fehlern war, kurz vor seinem Tode sprach. Letztlich sind beide auch Erlöserfiguren – David gleich in mehrfacher Hinsicht, zum Beispiel als Bezwinger Goliaths oder als derjenige, der die Bundeslade nach Jerusalem bringt; Ferdinand I. durch seine letztlich doch eingetretenen Erfolge gegen die „Mauren“. Die Figur Ferdinands wird in der *Historia Silense* verstanden als erfüllender Antitypus Davids, derjenigen Figur, die hier das Element der biblischen Vorankündigung ausmacht. Ferdinand wird also zum neuen David typologisiert. Dieser Umstand wird nochmals mit dem vorletzten Satz der *Historia Silense* unterstrichen, der den Tod König Ferdinands besiegelt: *Sicque in senec-*

1643 *HistSil*, Abs. 45, S. 230: *Porro illucescente Natiuitatis Filii Dei clara uniuerso orbi die, ubi dompnus rex se artubus deficere prospicit, missam canere petit ac percepta Corporis et Sanguinis Christi participacione ad lectum manibus deducitur. In crastinum uero luce adueniente, sciens quod futurum erat, uocauit ad se episcopos et abbates et religiosos uiros et, ut exitum suum confirmarent, una cum eis ad ecclesiam defertur, cultu regio ornatus cum corona capiti inposita. Dein fixis genibus coram altario Sancti Iohannis et santorum corporibus beati Ysidori confessoris Domini et santi Vincencii martiris Christi clara uoce ad Dominum dixit* […].

1644 Ebd., S. 230 f.

1645 Vgl. Bishko, The Liturgical Context (wie Anm. 1639), S. 50. Thematisiert wird die Passage auch bei Solano Fernández-Sordo, La construcción de una memoria (wie Anm. 1097), S. 364, jedoch ohne Bezugnahme zu ihrer biblischen Bedeutung.

1646 1 Chr 29,11.

tute bona plenus dierum perrexit in pace, era milesima CIII.[1647] Wie schon beim Tod Sanchos III.[1648] wird hier die gleiche Wortwahl getroffen, wie sie im ersten Buch der Chronik für den Tod König Davids herangezogen wurde.[1649] Letztlich sei noch darauf hingewiesen, dass die cluniazensische Liturgie hier maßgeblich die Historiographie beeinflusst und die Bezugnahme zum ersten Buch der Chronik motiviert haben könnte, denn in den ‚Chartres de Cluny' wird ein ganz ähnlich lautender Vers aus 1 Chr 29 zitiert.[1650]

Mit der Darstellung Ferdinands I. als neuer David geht indirekt eine Identifikation des Königreiches León als neues Israel einher. Das Herrschergebet hat somit, wiedergegeben in einer Chronik, identitätsstiftenden Charakter, der über die bloße Darstellung einer historischen Persönlichkeit hinausgeht.[1651]

Natürlich kann auf Basis dieser Typologisierung Ferdinands I. als neuer David darauf geschlossen werden, dass auch dessen Sohn Alfons VI. als neuer Salomon dargestellt würde. Das schiere Vater-Sohn-Verhältnis lässt darauf schließen. Zudem vermittelt die *Historia Silense* den Eindruck, von nun an müsse das Königreich eine schwere Zeit durchleben. Der Niedergang beginne gewissermaßen mit Alfons VI. und würde nach ihm noch anhalten. Diese Struktur findet sich auch in der Herrscherfolge von David, Salomon und dessen Sohn Rehabeam, der schließlich nur noch über einen Stamm Israels herrschte, wo doch Vater und Großvater Könige aller Israeliten gewesen waren. Diese scheinbar alttestamentliche Verfallsstruktur könnte laut John Wreglesworth als ein Indiz für die Darstellung Alfons' VI. als neuer Salomon gedeutet werden.[1652] Allerdings ist damit unvereinbar, dass trotz einer möglichen Verfallstendenz, die mit Salomon in Verbindung gebracht werden kann, dieser biblische König in den untersuchten Texten stets positiv konnotiert ist. Die in der *Historia Silense* bereits vollzogene Darstellung Alfons' II. als neuer Salomon bestätigt dies. Dass Darstellungen als Antitypus eines bestimmten Typus durchaus auch mehrfach innerhalb eines Werkes vergeben wurden, zeigt schon die Tatsache, dass sowohl Sancho III. als auch Ferdinand I. durch die mit ihrem Tod verbundenen Bibelzitate eine Darstellung als neuer David erfahren. Dass aber dieselbe Gestalt mit unterschiedlichen Konnotationen herangezogen würde, ist unwahrscheinlich. Insofern

---

[1647] *HistSil*, Abs. 45, S. 231.

[1648] S. o., S. 354 f.

[1649] 1 Chr 29,28: *et mortuus est in senectute bona plenus dierum et divitiis et gloria regnavitque Salomon filius eius pro eo*. Die Verwendung von Gen 25,8, wie sie ebenfalls bereits bei der Untersuchung der Darstellung Sanchos III. in Betracht gezogen wurde, ist auch hier aufgrund des Kontextes der Erzählung zu verwerfen.

[1650] Vgl. Bishko, The Liturgical Context (wie Anm. 1639), S. 55, Anm. 27.

[1651] Vgl. M. Breitenstein / C. Schmidt, Einleitung: Medialität und Praxis des Gebets, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes 24, 2 (2019), S. 275–282, hier S. 275.

[1652] Vgl. Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 114 f., 128.

ist Wreglesworths Argument einer Verfallsdarstellung mittels des Rekurses auf Salomon nicht zuzustimmen.

Es bleibt noch darauf hinzuweisen, dass der Moment, in dem Ferdinand stirbt, ebenfalls auf die Bibel rekurriert: *Sequenti autem die, que est feria tercia, hora diei sexta, in qua Santi Iohannis Euangeliste festum celebratur, celo inter manus pontificum tradidit spiritum*.[1653] Laut allen Evangelien bis auf das des Johannes sei Jesus in der sechsten Stunde am Kreuz gestorben.[1654] Somit wird Ferdinand noch zusätzlich als besonders frommer Herrscher dargestellt, dessen Todeszeitpunkt eine Referenz auf Jesu Tod ist.

Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen

Mit der *Historia Silense* setzt eine signifikante Veränderung hinsichtlich der Bezeichnungen für den kulturell-religiös „Anderen" ein. Die bislang in der christlich-iberischen Historiographie etablierten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen – also diejenigen, die in den bisher untersuchten Chroniken gewissermaßen den Standard ausmachten – werden in ihr, gemessen an der Häufigkeit ihres Gebrauchs, abgelöst und zum Teil sogar völlig verworfen. Für die Historiographie der Iberischen Halbinsel neue oder zumindest bislang nur sporadisch genutzte Bezeichnungen treten an ihre Stelle. Wie die folgende Analyse zeigen wird, rücken in der *Historia Silense* auch zunehmend eindeutig religiöse Komponenten bei der Benennung der kulturell-religiös „Anderen" in den Vordergrund. Bisweilen werden sogar Bezeichnungen genutzt, die ausschließlich der religiösen Einordnung dienen. Während also in der *Chronik des Sampiro* Veränderungen in der Bezeichnung der Fremdherrscher gegenüber der Historiographie des achten bis zehnten Jahrhunderts eher selten waren, sind in der *Historia Silense* deutliche Abweichungen in den gewählten Designationen und bisweilen alternativer Wortsinn bei schon bekannten Ethnonymen zu registrieren.

Die Bedeutungen der jeweiligen Bezeichnungen in der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro* werden hier freilich nicht nochmals aufgeschlüsselt, da dies im vorangegangenen Kapitel erfolgte. Wohl aber müssen die in ihr enthaltenen Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen in die quantitative Erhebung für die gesamte *Historia Silense* mit einbezogen werden.

Die häufigste Bezeichnung für die arabischen Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel in der *Historia Silense* ist *barbari*.[1655] Diese Bezeichnung ist

---

[1653] *HistSil*, Abs. 45, S. 231.

[1654] Mt 27,45: *a sexta autem hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam*; Mk 15,33: *et facta hora sexta tenebrae factae sunt per totam terram usque in horam nonam*; Lk 23,44: *erat autem fere hora sexta et tenebrae factae sunt in universa terra usque in nonam horam*.

[1655] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 24, Anm. 1. Siehe auch Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 123, die darin eine klare Abgrenzung und Gegenüberstellung der kulturell-religiös „Anderen" zu den Christen, also eine rein religiöse Unterscheidung, sieht.

vor der *Historia Silense* nicht in der christlich-iberischen Historiographie zu finden. Die einzige Verwendung in der *Chronik des Sampiro* betrifft die Redaktion dieser Chronik innerhalb der *Historia Silense*.[1656] Ergo kann gesagt werden, dass diese Bezeichnung erst mit der *Historia Silense* Einzug in die historiographische Fremddarstellung der Araber auf der Iberischen Halbinsel gefunden hat. Darin lässt sich ein Wandel innerhalb des Diskurses um die kulturell-religiös „Anderen“ vermuten, der sich auf deren Wahrnehmung und Darstellung auswirkte. Die Nennung in der interpolierten *Chronik des Sampiro* mitgezählt, handelt es sich um 83 Nennungen dieses Begriffes.[1657] Dies entspricht 46 % der Bezeichnungen für die Fremdherrscher; grenzt man die interpolierte Version der *Chronik des Sampiro* gänzlich aus, sind es sogar 53 %. An erster Stelle der verwendeten Bezeichnungen steht somit kein Ethnonym, sondern ein religiös konnotierter Abgrenzungsbegriff mit abwertendem Charakter.[1658] Der Grund der intensiven Beanspruchung dieses Terminus liegt möglicherweise in den für die Zeitgenossen schockierenden Erfahrungen, die man mit den almoravidischen Machthabern, insbesondere seit der Schlacht von Sagrajas 1086, gemacht hat.[1659]

Möglicherweise ist der Begriff *barbari* in der *Historia Silense* etwas differenziert zu betrachten. Es gibt zwei Fälle im Text, bei denen *barbari* eine andere Gruppe als die kulturell-religiös anderen Fremdherrscher in Hispanien oder zumindest *nicht nur* diese meint. Bei der Darstellung Witizas, der den *barbaras gentes* die Eroberung Hispaniens ermöglicht habe, besteht die Möglichkeit, dass aufgrund dieses Plurals unter die *barbari* auch die nordafrikanischen Verbündeten der Invasoren, also sinngemäß die Berber oder Getuler, subsumiert werden können.[1660]

[1656] Vgl. *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 346. Dies entspricht *HistSil*, Abs. 25.11, S. 195.

[1657] Siehe *HistSil*, Abs. 1, S. 133; Abs. 5, S. 138; Abs. 7, S. 140; Abs. 7, S. 141; zweimal Abs. 9, S. 142; Abs., 9, S. 143; zweimal Abs. 11, S. 147; dreimal Abs. 11, S. 148; Abs. 12, S. 150; viermal Abs. 13, S. 152; Abs. 13, S. 153; Abs. 13, S. 155; Abs. 13, S. 156; Abs. 14, S. 157; Abs. 15, S. 158; zweimal Abs. 18, S. 161; Abs. 18, S. 162; Abs. 19, S. 162; dreimal Abs. 21, S. 166; viermal Abs. 21, S. 168; Abs. 21, S. 169; zweimal Abs. 22, S. 170; Abs. 22, S. 171; Abs. 23, S. 172; Abs. 23, S. 173; Abs. 24, S. 174; zweimal Abs. 24, S. 175; dreimal Abs. 24, S. 176; Abs. 25.11, S. 195; viermal Abs. 26, S. 196; dreimal Abs. 26, S. 197; Abs. 26, S. 198; dreimal Abs. 27, S. 199; Abs. 28, S. 201; Abs. 29, S. 201; Abs. 32, S. 206; zweimal Abs. 34, S. 210; dreimal Abs. 34, S. 211; Abs. 35, S. 211; Abs. 36, S. 213; Abs. 37, S. 216; viermal Abs. 38, S. 217; Abs. 38, S. 218; zweimal Abs. 39, S. 218; dreimal Abs. 39, S. 219; zweimal Abs. 41, S. 220; zweimal Abs. 41, S. 221; Abs. 41, S. 224.

[1658] Vgl. G. Vismara, s. v. Barbaren, in LexMA, Bd. 1, Sp. 1434–1436.

[1659] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Histoia Silense (wie Anm. 1083), S. 17, 48. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 168. Ferner Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 126.

[1660] *HistSil*, Abs. 5, S. 138: […] *cum tandem diuina prouidencia Victicam, Gotorum regem, inter christicolas quasi lupum inter oues diu latere prospiciens* […] *barbaras gentes Yspaniam ocupare permisit.*

Darüber hinaus wird der Begriff *barbari* noch einmal nicht nur den arabischen Fremdherrschern zugeschrieben. Am Beginn einer Passage über Ordoños II. Kampfhandlungen gegen die Araber unter Abd ar-Rahman III., die offenbar eine Schlüsselstelle in Bezug auf einige der in der Chronik verwendeten Ethnonyme ist und die uns später noch beschäftigen wird, heißt es: *Conturbati igitur tocius mauritanie barbari, lugubri preconio uociferantes, necessario ad Cordubensem regem legationem mittunt dicentes inpetum christianorum se ulterius sustinere non posse. Ad quorum uociferacionem barbarus animum flectens uniuersis maurorum regibus cum omnibus copiis ad bella procedere inperat ea condicione, scilicet, ut si quis inperata transgrederetur, regem offenderet. Ad hoc pro expellendo tanto hoste, Tingintanorum presidia maurus rogans inmensum Moabitarum coadunauit numerum*.[1661] Die Bezeichnung *Moabitari* soll hier zunächst außen vor bleiben und im späteren Verlauf dieser Untersuchung behandelt werden. Die Interpretation der übrigen Konstellation baut sich wie folgt auf. Offenbar identifiziert der Chronist die Bewohner Mauretaniens als *barbari*. *Barbari* und *Mauri* – das wird im Laufe der Analyse deutlich – werden grundsätzlich in der *Historia Silense* synonym verwendet. Die *Tingintani* sind hier offensichtlich von den übrigen *Mauri* unterschieden. Zudem gibt es eine geographische Überlappung von Tingitana und Mauretanien. In diesem Sinne könnten die *Tingintani* auch als *barbari* identifiziert werden. Die Mauren haben sich nun im Kampf gegen Ordoño die Hilfe der *Tingintani* erbeten. Der entsprechende Satz sei nochmal wiederholt: *Ad hoc pro expellendo tanto hoste, Tingintanorum presidia maurus rogans inmensum Moabitarum coadunauit numerum*. Hierbei scheint es sich um die Hilfe durch Verbündete aus Tingitana, also dem heutigen Norden Marokkos,[1662] zu handeln. Gemessen an den bisherigen Bezeichnungen für die nordafrikanischen Stämme, dürfte hier ein ausdifferenzierterer Begriff für die sonst „Berber“ oder „Getuler“ genannten Bevölkerungsgruppen im Norden Afrikas herangezogen worden sein.[1663] Wenn dem so ist, liegt hier eines der so häufig vorkommenden militärischen Bündnisse zwischen Arabern und Berbern vor, wobei man sich bei den Verbündeten bewusst zu sein schien, dass sie

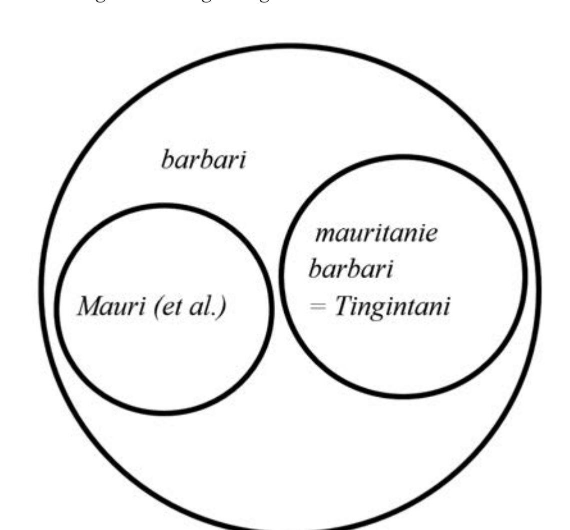
[1661] Ebd., Abs. 24, S. 175 f.

[1662] Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), XIV, v, 12.

[1663] Zumindest gemessen an der Gestaltung seiner Übersetzung dieser Passage scheint Casariego der gleichen Auffassung zu sein. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 138: „También para expulsar a tan grande enemigo se pidieron ayudas a los tingitanos [del norte de África] con lo cual se pudo sumar una multitud innumerable de musulmanes para ir a pelear en los confines de los cristianos.“ Allerdings muss diese Übersetzung mit äußerster Vorsicht betrachtet werden, denn *Moabitari* mit „musulmanes“ zu übersetzen ist nicht nur rein sprachlich äußerst problematisch. Diesen Fakt beachtend, aber nicht weiter auf die *Tingingtani* eingehend übersetzt Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense (wie Anm. 1408), S. XCV: „Sobre esto, para expeler a tan gran enemigo, suplicando el moro auxilios de los tingitanos, reunió inmenso número de moabitas.“ Siehe zur Komplexität der „Tingitani“-Thematik Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 134 f.

Tingintani seien. Da der Chronist sie in jedem Fall von den *Mauri* unterscheidet, sind sie grundsätzlich nicht in den Kanon der synonymen Ethnonyme für die Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel, den die *Historia Silense* aufweist, einzubeziehen. Einzige Ausnahme bildet die Bezeichnung als *totius Mauritanie barbari*, die suggeriert, dass es sich bei den *Tingintani* um die Barbaren Mauretaniens handelt. Als Mengendiagramm könnte das Verhältnis der *Tingintani* zu den anderen Gruppen wie folgt ausgedrückt werden:

Diagramm 1: Ethnologisches Mengendiagramm zu Mauri *und* barbari *in Historia Silense*



Diese Darstellung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hierbei um den einzigen Fall innerhalb der *Historia Silense* handelt, in dem *barbari* konkret für eine andere Gruppe benutzt wird, als die kulturell-religiös anderen Fremdherrscher über die Iberische Halbinsel, sprich die Araber-Sarazenen-Ismaeliten-etc.

Ferner ist der Terminus *barbari* zweimal mit einer geographischen Einschränkung versehen. Al-Walid wird als *fortissimus rex barbarorum tocius Africe*[1664] bezeichnet und kurz darauf Musa als *exercitus Africani regis princeps*.[1665] Es wird deutlich, dass Musa als Befehlshaber eines Heeres dem „afrikanischen König“ unterstellt ist, der wiederum mit al-Walid zu identifizieren ist. Hierin ist allerdings nichts anderes zu sehen, als der Versuch mit dem *princeps*- und dem *rex*-Titel politische Strukturen für einen geographischen Raum, ein Teilgebiet des Umayyaden-Kalifats, verständlich zu machen.

Bereits durch diese stark überwiegende Benennung des kulturell-religiös „Anderen“ als *barbari* wird deutlich, dass in der *Historia Silense* die Genealogie

---

[1664] *HistSil*, Abs. 11, S. 147.
[1665] Ebd., S. 148. Vgl. Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 134.

der Araber in den Hintergrund rückt und ihre religiöse Zuordnung der maßgebliche Bestandteil ihrer Darstellung ist. Wie sich noch zeigen wird, sind die Bezeichnungen biblisch-genealogischer Natur („Ismaeliten oder „Hagarener“) gegenüber früheren Chroniken merklich weniger herangezogen worden. Zusätzlich wird das Bild noch durch eine weitere Auffälligkeit verschoben. Die zweithäufigste Bezeichnung für dieselbe Gruppe, die am häufigsten als *barbari* bezeichnet wird, ist *Mauri*. Insgesamt wird dieses Ethnonym 43-mal für die Bezeichnung der kulturell-religiös anderen Fremdherrscher über die Iberische Halbinsel verwendet.[1666] In der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro* kommt der Terminus nicht vor. Bemerkenswert ist, dass *Mauri* in der *Historia Silense* eben nicht, wie noch in der *Mozarabischen Chronik*, der *Chronik von Albelda* oder der *Prophetischen Chronik*, nur die nordafrikanischen Berber beziehungsweise „Getuler“ meint, sondern diese Bezeichnung als Synonym für *Sarraceni*, *Ismaelitae*, *Chaldaei* und dergleichen mehr verwendet wird.[1667] Die Gleichstellung von *Mauri* und *Sarraceni*, und darüber hinaus von *barbari* und *pagani* in Verbindung mit diesen beiden Ethnonymen, belegt diese Passage über das Exil Alfons' VI. am Anfang der *Historia Silense*: […] *sed hoc prouida Dei disposicione credimus factum fuisse. Cum enim circulo nouem mensium necessitate compulsus ut exul a patria barbarico contubernio salua fide potiretur cumque ab eisdem sarracenis ut tantus rex pro maximo haberetur ac iam ut familiarissimus a maurorum globo huc atque illuc spatiando penes Toletum circumduceretur, altius quam cuiquam credibile sit ingemiscens, quibus locis quibusue machinamentis ciuitas illa, christianorum tocius Ispanie olim specula, a paganorum manibus erueretur, imo pectore trusit.*[1668] Konsequenterweise ist *Mauri* in der *Historia Silense* also bedeutungsgleich mit *barbari*, was auch folgendes Zitat beweist: *Huius tanti facinoris preco postquam Toleto aures Adefonsi regis percussit, Halmemon Toletano regi barbaro predicto ualefaciens, ut esse suis auxilio possit, se in patriam rediturum mature dicit. De cetero cum mortem fratris ei nullomodo indixisset, barbarus patricii hominis iacture primo conpassus, ne in hostilem manum*

[1666] Siehe *HistSil*, Abs. 7, S. 141; Abs. 9, S. 142; Abs. 11, S. 147; Abs. 11, S. 148; Abs. 11, S. 149; fünfmal Abs. 12, S. 150; Abs. 13, S. 151; zweimal Abs. 13, S. 156; Abs. 16, S. 158; viermal Abs. 18, S. 161; Abs. 21, S. 166; Abs. 21, S. 167; Abs. 22, S. 170; Abs. 22, S. 171; Abs. 24, S. 174; Abs. 24, S. 175; dreimal Abs. 24, S. 176 (wobei hier je nach Leithandschrift auch nur zweimal *Mauri* gezählt werden kann, da das entsprechende Wort einmal auch als *mortuorum* anstatt *Maurorum* überliefert ist; vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense [wie Anm. 1083], S. 157, Anm. zu Abs. 47, 7, bzw. Estévez Sola, Historia silensis [wie Anm. 27], S. 176, Anm. zu Z. 832); Abs. 26, S. 196; zweimal Abs. 27, S. 199; zweimal Abs. 28, S. 200; Abs. 30, S. 202; Abs. 32, S. 209; Abs. 33, S. 210; zweimal Abs. 35, S. 212; Abs. 38, S. 216; Abs. 38, S. 217; zweimal Abs. 39, S. 218; Abs. 41, S. 221; Abs. 45, S. 229.

[1667] R. Brann, The Moors?, in: I. A. Corfis (Hrsg.), Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia. Cultural Contact and Diffusion, Leiden / Boston 2009, S. 307–318, hier S. 311, schreibt von einer „semantic transformation of *Moor*“.

[1668] *HistSil*, Abs. 7, S. 140 f.

rursus uelet incidere monet. Adhuc fortunam fratris et uirtutem satis illum expertum fore docet. Postremo hunc renitentem, uti gens illa naturali ingenio calet, maurus de fratris nece priuatim interrogat; sed in hac dubia necessitudine uterque uno mordebatur uulnere: is barbaricas uitando insidias rem ei indicare, ut erat, recusabat […].[1669] Die synonyme Verwendung von *Mauri*, *barbari* und *pagani* bezeugt zudem diese Passage: *Quod uidentes barbari legatos cum supliciis ad regem miserunt, qui sibi liberisque uitam tantummodo postulantes et urbem et omnem substanciam preter uiaticum perparuum* [*stipendium*] *regi tradiderunt. Expulsa itaque de Portugale maurorum rabie, omnes ultra fluuium Mondego, qui utramque a Gallecia separat prouinciam, Fernandus rex ire cogit. Sed hiis ciuitatibus, quas iuri paganorum abstulit, Sesnandum quendam consiliis illustrem prefecit.*[1670]

Die Identifikation der kulturell-religiös „Anderen" als *Mauri* und *barbari* könnte seine Ursache in der Machtübernahme durch die Almoraviden haben. Diese haben Mitte des elften Jahrhunderts die Herrschaft über das Kalifat Córdoba übernommen und stammten aus dem Nordwesten Afrikas. Es handelt sich bei ihnen um eine Berberdynastie.[1671] Die Gegenwart der Almoraviden hat sich zweifelsohne auf die Entstehung der *Historia Silense* ausgewirkt,[1672] daher ist es nicht verwunderlich, wenn auch die Benennung der Fremdherrscher durch diese Erfahrung beeinflusst wird. Hinzu kommt, dass die synonyme Verwendung von *barbari* und *Mauri* für die Iberische Halbinsel im zwölften Jahrhundert zwar ein Novum war, nicht aber für den Rest des christlichen Europa.[1673] Die Verwendung der zuvor den Bewohnern Nordwestafrikas vorbehaltenen Bezeichnung für

---

[1669] Ebd., Abs. 9, S. 142 f.

[1670] Ebd., Abs. 37 f., S. 216. Vgl. hinsichtlich der synonymen Verwendungen in der *HistSil* Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 125 f.

[1671] Vgl. H.-R. Singer, s. v. Almoraviden, in: LexMA, Bd. 1, Sp. 449 f., hier Sp. 449. Hinsichtlich der Synonymität dieses Ethnonyms mit *Hagareni* siehe N. Daniel, The Arabs and Medieval Europe (Arab Background Series), London / New York 1979, S. 85. Siehe auch Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 120 f. Siehe auch O'Callaghan, History of Medieval Spain (wie Anm. 930), S. 207–211; und Kennedy, Muslim Spain and Portugal (wie Anm. 1113), S. 154.

[1672] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Histoia Silense (wie Anm. 1083), S. 17, 48. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 168. Ferner Bonch-Bruevich, Ideologies of the Spanish Reconquest (wie Anm. 1187), S. 40. Siehe auch M. di Branco / K. Wolf, Berber und Araber im Maghreb und in Europa, in: Borgolte, Migrationen im Mittelalter (wie Anm. 1147), S. 149–159, hier S. 154 f.

[1673] Vgl. H.-R. Singer, s. v. Mauren, in LexMA, Bd. 6, Sp. 410. Siehe auch die etymologische Verbindung zwischen „Berber" und „Barbar" bei Vismara, Barbaren (wie Anm. 1658), Sp. 1435. Ferner Bonch-Bruevich, Ideologies of the Spanish Reconquest (wie Anm. 1187), S. 40. Für die Hinweise zu diesem Absatz meiner Arbeit danke ich Salvatore Liccardo vom Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Für eine weitere, quellennahe Unterstützung dieser Interpretation der Almoraviden siehe die Ausführungen zum *Chronicon regum Legionensium* des Pelayo von Oviedo. S. u., S. 394, 488.

die Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel hängt ergo damit zusammen, dass der Chronist den Dynastiewechsel und darüber hinaus die Machtübernahme einer anderen ethnischen Gruppe realisiert hat. Allerdings wird die scharfe Trennung, die zuvor in den Chroniken nachvollziehbar war, aufgehoben und die Bezeichnungen verschmelzen hinsichtlich ihrer Bedeutungen. Gewissermaßen werden in der *Historia Silense* die Berber zu Sarazenen, Arabern und Ismaeliten sowie allen in der Konsequenz folgenden Bezeichnungen.

Wie das letzte Quellenzitat verdeutlicht, taucht in der *Historia Silense* erstmals seit der *Chronik Alfons' III.* die Bezeichnung *pagani* für den kulturell-religiös „Anderen" auf. Das Aufkommen dieses Begriffes in der *Chronik des Sampiro* ist bereits als nicht eigenständige Wortwahl des Chronisten identifiziert worden.[1674] Hier nun wird er bereits etwas höher frequentiert herangezogen und bezeichnet insgesamt siebenmal die kulturell-religiös „Anderen".[1675] Neben obiger Bedeutungsgleichheit mit den *Mauri* kann auch die synonyme Verwendung mit *barbari* anhand des Textes am Beispiel der Eroberungen Sanchos III. nachgewiesen werden: *Ab ipsis namque Pireneis iugis adusque castrum Nazara quidquid terre infra continetur a potestate paganorum eripiens, iter Sancti Iacobi, quod barbarico timore per deuia Alabe peregrini declinabant, absque retraccionis obstaculo currere fecit*.[1676] Die interpolierte Version der *Chronik des Sampiro* hat keinen Anteil an den sieben Nennungen von *pagani*.

Synonym zu den *barbari*, *Mauri* und *pagani* werden in der *Historia Silense* auch die *Sarraceni* genannt, wie die bereits zitierte Stelle zum Exil Alfons' VI. bestätigt.[1677] Insgesamt wird dieses Ethnonym zwölfmal in der *Historia Silense* herangezogen, wovon allerdings nur drei Nennungen außerhalb der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro* zu finden sind.[1678] Die direkte Bedeutungsgleichstellung der Bezeichnungen *barbari* und *Sarraceni* liefert eine Passage aus der Erzählung von der Auffindung des Körpers des heiligen Isidor: *Quod audientes inmensas Deo gracias referendo regem sarracenorum simul adeunt eique uniuersa ordine pandunt. Expauit barbarus et, liced infidelis, uirtutem tamen Domini admirans* […].[1679] In Bezug auf diese explizite Verwendung von *Sarraceni* und die darauffolgende[1680] weisen Barton und Fletcher jedoch darauf hin, dass die Terminologie aus der *Translatio Sancti Isidori* übernommen sei, bei der sich der Chronist bediente. Ergo könne nur eine der drei Nennungen von *Sarraceni*, die außerhalb der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro* auftauchen,

---

1674 S. o., S. 273 f., 309.
1675 Siehe *HistSil*, Abs. 7, S. 141; Abs. 12, S. 149; Abs. 13, S. 153; Abs. 21, S. 166; Abs. 29, S. 201; Abs. 37, S. 213; Abs. 38, S. 216.
1676 *HistSil*, Abs. 29, S. 201.
1677 S. o., S. 367 f.
1678 Siehe *HistSil*, Abs. 7, S. 141; Abs. 25.1, S. 179; Abs. 25.1, S. 182; Abs. 25.6, S. 188; dreimal Abs. 25.8, S. 192; Abs. 25.9, S. 193; zweimal Abs. 25.10, S. 195; Abs. 41, S. 224; Abs. 41, S. 225.
1679 *HistSil*, Abs. 41, S. 224.
1680 Vgl. ebd., S. 225.

eindeutig dem Autor der *Historia Silense* zugeschrieben werden.[1681] Berücksichtigt man diesen Umstand, ändert sich dennoch nichts maßgeblich an den Häufigkeitsverhältnissen der Gruppenbezeichnungen innerhalb des Textes: Statt zwölf Nennungen von *Sarraceni* insgesamt, wären es zehn, womit das Ethnonym noch immer die dritthäufigste Bezeichnung des kulturell-religiös „Anderen" in der *Historia Silense* ist. Exkludiert man zusätzlich die *Chronik des Sampiro*, wäre es eine statt drei Nennungen, was am Bild eines in diesem Falle relativ unbedeutenden Ethnonyms ebenso nichts ändern würde.

Von den bereits aus früheren Chroniken bekannten Ethnonymen bleiben noch zwei übrig. Eines ist die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen" als *Ismaelitae*. Auch hierbei handelt es sich um ein Synonym für ein und dieselbe Gruppe, wie die Gleichstellung mit *Mauri* und *barbari* in diesem Zitat aus der Darstellung einer Kampagne Ordoños II. gegen das Emirat Córdoba zeigt: *Conparatis igitur ex tota Mauritania quam uallidissimis* [sic] *copiis et a maximo barbaro rege comeatibus omnibus datis, ad expugnandos christianorum fines innumera ysmelitarum* [sic] *multitudo dirigitur. Cui expeditioni rex Cordubensis duos magnanimos duces prefecerat* […] *Verum barbari, prout res postulabat, arrepto itinere* […] *Porro Ordonius ‹rex› Christi clipeo, cui famulabatur, protectus, structo milite eis occurrit. Non aliter miserum pecudum gregem Libicus leo, quam mauorcius* [sic] *rex turbam maurorum inuadit. Tantam namque ex eis stragem fecisse fertur quod, si quis astrorum inuestigator tot milia mortuorum computare conaretur, profecto pre multitudine cadauerum modum numerus excederet.*[1682] Nebenbei sei bemerkt, dass hier, wie schon in der *Chronik des Sampiro*, wieder die Bezeichnung des Emirs als *rex Cordubensis* erfolgt. Auf diesen und sein Umfeld beziehen sich all diese Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen. *Ismaelitae* wird fünfmal außerhalb der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro* als Fremdbezeichnung herangezogen und somit insgesamt siebenmal verwendet.[1683] Im Zusammenhang mit der Bezeichnung als *Ismaelitae* muss erwähnt werden, dass in der *Historia Silense* außerhalb der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro*[1684] auf das Ethnonym *Agareni* verzichtet wird und dies somit nur fünfmal genannt wird. Diese Tatsache, wie auch die sehr knappe Verwendung von relativ wertfreien Bezeichnungen, wie *Sarraceni* oder *Arabes*, ist als Verschiebung der Wahrnehmung der kulturell-religiös „Anderen" von genealogischen und geographischen Aspekten hin zu glaubensspezifischen Merkma-

---

[1681] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 31, Anm. 46.

[1682] *HistSil*, Abs. 24, S. 176. Vgl. zur Bezeichnung *mauorcius rex* und ihrer Beziehung zu Vergil Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 157, Anm. 148. Siehe ebd. die abweichende Wortwahl im letzten Satz: […] *si quis astrorum inuestigator tot milia Maurorum computare conaretur* […], basierend auf einer anderen Leithandschrift.

[1683] Siehe *HistSil*, Abs. 13, S. 152; Abs. 18, S. 162; Abs. 19, S. 162; zweimal Abs. 24, S. 176; Abs. 25.1, S. 178; Abs. 25.10, S. 195.

[1684] *HistSil*, Abs. 25.3, S. 184; Abs. 25.6, S. 188; Abs. 25.6, S. 189; Abs. 25.8, S. 192; Abs. 25.10, S. 195.

len zu werten. Die massive Verwendung von *barbari*, wie auch weitere, noch zu behandelnde Bezeichnungen sprechen ebenfalls für eine solche Entwicklung, die zumindest für die *Historia Silense* gilt.

Das letzte der bis dato üblichen Ethnonyme für die kulturell-religiös „Anderen", konkreter für die Córdubeser Araber, das auch in der *Historia Silense* herangezogen wurde, ist *Chaldaei*. Immerhin achtmal werden die muslimischen Fremdherrscher so bezeichnet,[1685] davon einmal in der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro*.[1686] Die Interpretation dieses Ethnonyms erübrigt sich mittlerweile. Eine zweifelsfreie Bestätigung für die synonyme Verwendung von *Chaldaei* mit *barbari* bietet diese Stelle der *Historia Silense*, die den Kampf Alfons' III. gegen die Araber beschreibt: *Cumque eodem anno barbari Castellam ferro et igne depopulare niterentur, rex Adefonsus adunatis fortissimorum militum copiis ad locum ubi congregati erant sine cunctacione profectus est, congressusque cum eis prospero euentu dimicauit. Namque commisso equestri prelio tria milia DLXXV Caldeorum interfecit* […].[1687]

Bislang kann also für die *Historia Silense* in ihrer Gesamtheit gesagt werden, dass die Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen *Arabes*, *Sarraceni*, *Hagareni*, *Ismaelitae*, *Chaldaei*, *barbari* und *pagani* synonym verwendet werden. Eine Beobachtung, die in der Forschung bislang schon gemacht, jedoch nicht nachgewiesen wurde.[1688] Der Grund für diese Vielfalt an Benennungen, von denen einige noch zur Analyse stehen, liegt laut Richard Fletcher nicht zuletzt daran, dass der Chronist sie aus den Werken übernommen hat, die er für das Verfassen seiner Geschichte herangezogen hatte.[1689] Dem ist sicherlich zuzustimmen, doch muss hier ergänzt werden, dass auch eine biblische beziehungsweise biblisch-typologische Darstellungsabsicht des Autors darin zu sehen ist.

Ein weiteres Ethnonym, das in der *Historia Silense* die kulturell-religiös „Anderen" benennt, ist *Amorrei*. Diese Bezeichnung erfolgt zweimal.[1690] Beim ersten Aufkommen dieses Ethnonyms wird es auf den *Cordubensis barbarus rex* bezogen: *Siquidem Codubensis barbarus rex, cum fines prouincie Galicie deuastare niteretur, ei cum manu armatorum militium obuius processit consertoque prelio, LIIII*[or] *millia Amorreorum interfecit* […].[1691] Aus dieser Passage

---

[1685] Siehe *HistSil*, Abs. 13, S. 153; Abs. 13, S. 155; Abs. 16, S. 158; Abs. 21, S. 169; Abs. 22, S. 171; Abs. 23, S. 173; Abs. 24, S. 174.
[1686] Siehe ebd., Abs. 25.6, S. 187.
[1687] *HistSil*, Abs. 22, S. 170 f.
[1688] Vgl. Fletcher, Twelfth-Century View (wie Anm. 1409), S. 159. Ferner S. Barton, Islam and the West: a View from Twelfth-Century León, in: S. Barton / P. Linehan (Hrsg.), Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400–1500 73), Leiden / Boston 2008, S. 153–174, hier S. 159. Siehe auch Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 168.
[1689] Vgl. Fletcher, Twelfth-Century View (wie Anm. 1409), S. 159.
[1690] *HistSil*, Abs. 15, S. 158; Abs. 24, S. 176.
[1691] *HistSil*, Abs. 15, S. 158.

wird ersichtlich, dass die Machthaber in Córdoba als *barbari* bezeichnet werden und *Amorrei* wiederum bedeutungsgleich mit dieser Gruppe ist. In einer weiteren Passage der *Historia Silense*, die sich mit Ordoños II. Kriegszügen gegen die „Mauren" befasst, wird ebenfalls die Verbindung mit Córdoba und den „Barbaren" hergestellt und zusätzlich eine synonyme Bedeutung mit den „Ismaeliten" definiert: *Siquidem, ab ipso Dorii littore, quo barbari castrametati sunt, usque ad castram Atença et Paracollos, omnes montes et colles, siluas et agros examines Amorreorum artus tegebant, adeo ut perpauci persequencium manus euaderent, qui nuncium Cordubensi regi ferrent. Vbi inter alios quamplurimos ysmelitarum* [sic] *reges duo nobiles ceciderunt* […].[1692] Somit ist *Amorrei* eindeutig ein Synonym für die arabischen Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel. In der *Historia Silense* findet dieses Ethnonym in der christlich-iberischen Historiographie seit dem Fall des Westgotenreiches erstmalig Verwendung. Es ist somit ein neues Ethnonym im Kanon der bereits in der Geschichtsschreibung genutzten und in der vorliegenden Arbeit analysierten Volksbezeichnungen.

Im Gegensatz zu den Ammonitern sind die Amoriter aufgrund kultureller Hinterlassenschaften nicht nur als Volk aus der Völkertafel, sondern auch als real existierendes Volk historisch greifbar.[1693] Ihr biblischer Hintergrund ist hier allerdings der relevante. In der Völkertafel werden sie als Nachkommen Chams, und weiter Kanaans, gelistet und gemeinsam mit allen Kanaanitern im Norden der Arabischen Halbinsel bis zur östlichen Mittelmeerküste verortet.[1694] Im Deuteronomium sind die Amoriter die ersten, auf die das Volk Israel stoßen werde, sobald sie das Land der Kanaaniter, das Gott nun für sie vorgesehen habe, erobern würden. Dabei beruft sich der Text des Deuteronomiums auf das Buch Genesis, genauer, auf die Geschichte von Abraham und seinen Söhnen und erinnert daran, dass Gott Abraham, Issak und Jakob dieses Land zugesagt habe.[1695] Diese biblischen Inhalte würden eine Identifikation der Córdubeser Fremdherrscher mit den Amoritern rechtfertigen. Ihr geographischer Ursprung kommt quasi dem der Amoriter in der Völkertafel gleich. Der heilsgeschichtliche Gedanke, der die christlich-iberische Geschichtsschreibung seit dem Untergang des Westgotenrei-

---

[1692] Ebd., Abs. 24, S. 176.

[1693] Vgl. Haarmann, Lexikon der untergegangenen Völker (wie Anm. 1263), S. 45 f. und 72.

[1694] Gen 10,6: *filii autem Ham Chus et Mesraim et Fut et Chanaan*; Gen 10,15–19: *Chanaan autem genuit Sidonem primogenitum suum Ettheum* [16] *et Iebuseum et Amorreum Gergeseum* [17] *Eveum et Araceum Sineum* [18] *et Aradium Samariten et Amatheum et post haec disseminati sunt populi Chananeorum* [19] *factique sunt termini Chanaan venientibus a Sidone Gereram usque Gazam donec ingrediaris Sodomam et Gomorram et Adama et Seboim usque Lesa*.

[1695] Dtn 1,7 f.: *revertimini et venite ad montem Amorreorum et ad cetera quae ei proxima sunt campestria atque montana et humiliora loca contra meridiem et iuxta litus maris terram Chananeorum et Libani usque ad flumen magnum Eufraten* [8] *en inquit tradidi vobis ingredimini et possidete eam super qua iuravit Dominus patribus vestris Abraham et Isaac et Iacob ut daret illam eis et semini eorum post eos.*

ches so stark prägte, spiegelt die Gebietszusicherungen des Deuteronomiums wider. Es gäbe eine Region, die unrechtmäßig den Feinden des auserwählten Volkes Gottes gehöre und die diesem Volk von Gott zugesichert wurde. Nun sei es daran, diese Zusicherung umzusetzen. Dabei wird sich auf den Stammvater der Juden und Christen berufen – Isaak, der zugleich auch Erlösergestalt ist.[1696] Eben diese Denkweise begegnet immer wieder in den hier untersuchten Chroniken: Die Nachfolger Isaaks, das neue, christliche Volk Gottes, werden das eigene Gelobte Land von ihren Feinden zurückerobern, weil dies Gottes Vorsehung sei. Somit sind die Amoriter ein passendes, alttestamentliches Äquivalent zu den zeitgenössischen Arabern auf der Iberischen Halbinsel. Die Wahl des Ethnonyms *Amorrei* beruht also aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Absicht, eine halbbiblisch-typologische Darstellung der Araber zu ermöglichen. Schließlich treten die Amoriter als Gegner des Volkes Israel in Erscheinung, das durch Gottes Willen und Hilfe besiegt wurde.[1697] Somit sind die Amoriter im Alten Testament Teil des göttlichen Heilsplans. Die Benennung der Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel mit *Amorrei* vermittelt eine solche heilsgeschichtliche Rollenverteilung auch für die Geschichte Hispaniens.

Ebenfalls alttestamentlichen Ursprungs ist die Bezeichnung *Moabitari*, die sich zumindest einmal in der *Historia Silense* als Synonym für die Araber in einer bereits behandelten Passage findet: *Ad hoc pro expellendo tanto hoste Tingintanorum presidia maurus rogans inmensum Moabitarum coadunauit numerum. Conparatis igitur ex tota Mauritania quam uallidissimis copiis et a maximo barbaro rege comeatibus omnibus datis, ad expugnandos christianorum fines innumera ysmelitarum* [sic] *multitudo dirigitur. Cui expedicioni rex Cordubensis duos magnanimos duces prefecerat* […].[1698] Die hohe Dichte an Ethnonymen in diesem Zitat, das ebenfalls zu Ordoños II. Kampf gegen die Araber gehört beziehungsweise direkt an die oben zitierte Passage anschließt,[1699] macht einen Eindruck von der recht verworrenen Verfahrensweise ethnischer Zuordnungen durch den Chronisten. Zugleich kann aber gesagt werden, dass es sich stets um die Córdubeser Kriegsgegner handelt, die hier als „Moabiter" tituliert werden. Folglich sind in der *Historia Silense* die Bezeichnungen *Mauri*, *barbari*, *Ismaelitae* und *Moabitari* Synonyme.

Die Moabiter stehen in engem Zusammenhang mit den Ammonitern. Als Letztere wurden die Araber bereits in der *Chronik des Sampiro* dargestellt,

---

[1696] Vgl. F. Ohly, Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena, in: Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung (wie Anm. 40), S. 171–273, hier S. 217, wo die Opferung Isaaks als „vornehmste Präfiguration des Opfertodes des Gottessohnes" identifiziert wird.

[1697] Am 2,9: *ego autem exterminavi Amorreum a facie eorum cuius altitudo cedrorum altitudo eius et fortis ipse quasi quercus et contrivi fructum eius desuper et radices eius subter* [10] *ego sum qui ascendere vos feci de terra Aegypti et eduxi vos in deserto quadraginta annis ut possideretis terram Amorrei.*

[1698] *HistSil*, Abs. 24, S. 175 f.

[1699] S. o., S. 365 f.

nicht aber benannt.[1700] Die Hintergrundgeschichte beider Völker ist identisch – ihre Stammväter sind Söhne Lots, die dieser betrunken mit seinen eigenen Töchtern gezeugt habe. Moab, der Stammvater der Moabiter, sei der Sohn, den Lot mit seiner älteren Tochter gezeugt habe.[1701] Im Kampf der Israeliten gegen den Amoriterkönig Sihon, der ein Teil des Buches Numeri ist, werden die Moabiter ebenfalls erwähnt. Dort sind sie Untertanen des Amoriterkönigs und ihnen gilt ein Drohspruch, der ihre Vernichtung ankündigt.[1702] Somit wird nicht nur eine Verbindung zwischen *Amorrei* und *Moabitari* alttestamentlich untermauert, sondern es wird deutlich, dass die Moabiter ebenfalls ein Gegnervolk des auserwählten Volkes Gottes waren. Die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen" als *Moabitari* konstruiert somit eine typologische Verknüpfung zum Alten Testament, die eine Rollenzuweisung der unter Ordoño regierten Asturier als neues Volk Gottes suggeriert und deren Gegner, die Araber, zugleich zu Gegnern dieses auserwählten Volkes macht. Es liegt somit an dieser Stelle die übliche Rollenverteilung, nur mit einem alternativen Gegnervolk, das die Benennung liefert, vor. Auch hier wird der Sieg gegen die Feinde impliziert. Die alttestamentliche Erzählung, auf die mittels der Wahl dieser Ethnonyme verwiesen wird, endet mit dem Sieg der Israeliten über diese Gegnervölker: *habitavit itaque Israhel in terra Amorrei*.[1703] Diesen Sieg errang das Volk Israel unter der Führung des Moses. Folglich ist die Wortwahl von *Moabitari* und *Amorrei* während der Darstellung der Kampfhandlungen König Ordoños II. gegen die arabischen Fremdherrscher so zu interpretieren, dass der asturische König hier als neuer Moses typologisiert wird. So, wie Moses das Volk Israel gegen die Moabiter beziehungsweise Amoriter führte, so führte Ordoño die Asturier, also das neue auserwählte Volk Gottes, gegen die „Barbaren von Córdoba". Das Buch Numeri liefert die heilsgeschichtliche Vorankündigung für das, was sich in der iberischen Geschichte unter Führung König Ordoños II. erfüllt habe. Zudem bietet das Buch Genesis unter Verweis auf dieselben beiden Ethnonyme eine genealogische Identifikation. Letztlich sei noch angemerkt, dass eine Stelle aus den Psalmen die Synonymisierung der „Ismaeliten", „Moabiter" und „Hagarener" unterstützt: *tabernacula Idumeorum et Ismahelitae Moab et Aggareni* […].[1704]

In einem Fall wird die Bezeichnung *gentiles* für die kulturell-religiös „Anderen" gewählt. Sie ist am Beginn der Geschichte der Arca Santa zu finden: *Ceterum Adefonsus rex,* […] *arcam diuersas sanctorum reliquias intra continentem a Domino obtinere meruit; que nimirum arca gentili terrore cominante ab*

[1700] S. o., S. 279 f.

[1701] Vgl. Gen 19,30–38. Gen 19,37: *peperitque maior filium et vocavit nomen eius Moab ipse est pater Moabitarum usque in praesentem diem*.

[1702] Num 21,26: *urbs Esebon fuit regis Seon Amorrei qui pugnavit contra regem Moab et tulit omnem terram quae dicionis illius fuerat usque Arnon*. Num 21,29: *vae tibi Moab peristi popule Chamos dedit filios eius in fugam et filias in captivitatem regi Amorreorum Seon*.

[1703] Num 21,31.

[1704] Ps 82,7.

Ierosolimis olim nauigio delata per aliquot temporum spacia Yspali, deinde per C annos Toleti permansit. Rursus cum a mauris nullo iam resistente opprimeretur, arcam Dei christiani clam rapuerunt […].[1705] Das Wort *rursus* suggeriert nicht nur eine abermalige Bedrohung der Arca Santa, sondern auch die erneute Bedrohung durch dieselbe Gruppe. Die *Mauri* entsprechen in dieser Passage den *gentiles*.[1706]

Abschließend müssen noch Bezeichnungen erwähnt werden, die jenseits von Ethnonymen oder gentilen Gruppenbezeichnungen zu kategorisieren sind. Sie beziehen sich ausschließlich auf die religiösen Aspekte der „Anderen“. Auf Musá, einen Angehörigen der Banū Qasi, Bezug nehmend,[1707] schreibt der Chronist, er habe sich unter Abd ar-Rahman II., getrieben durch falsche Dämonen, der abergläubischen, mohammedanischen Sekte verschrieben und sei von daher durch den Emir zu seinem Namen gekommen: […] *sed, ut uariis demonum erroribus nonnulli illaqueantur, mahometica supersticiosa secta cum omni domo sua ab Abderrahamen deceptus, Muza per inposicionem uocatus est* […].[1708] Hierbei liegt eine eindeutig kritische Darstellung der Religion der Fremdherrscher vor. Die Konvertierung wird mit falschen Dämonen in Verbindung gebracht und durchweg negativ konnotiert. Eine ähnliche Bezeichnung findet sich nochmals als *barbaria supersticiosa secta*.[1709] Die hierin mitschwingende scharfe Polemik gegen die kulturell-religiös „Anderen“ passt auch zu der klar überwiegenden Verwendung von *barbari*, dem deutlichen Anstieg der Verwendung von *pagani* und der fortbestehenden Benennung der Fremdherrscher mit biblisch-wertenden Ethnonymen wie *Chaldaei*, *Amorrei* oder *Moabitari*. An Polemik ist die *Historia Silense* somit durchaus mit der *Prophetischen Chronik* vergleichbar; sie geht nur einer anderen Taktik bei der Wahl der polemischen Termini nach. Die biblisch-ethnische Identifikation mit den *Chaldaei* oder den *Ismaelitae* wirkt in dieser Chronik nebensächlich. Ebenso sind die bis dato üblichen Termini wie *Arabes* oder *Saraceni* in den Hintergrund getreten. Ohne die interpolierte Version der *Chronik des Sampiro* könnte man ihnen fast schon Bedeutungslosigkeit für die *Historia Silense* beimessen. Die Termini *Arabes* und *Hagareni* kommen ausschließlich in der interpolierten *Chronik des Sampiro* vor und dürften somit für den Autor der *Historia Silense* selbst irrelevant gewesen sein. Exkludiert man

---

[1705] *HistSil*, Abs. 16, S. 158.
[1706] Vgl. Rotter, Abendland und Sarazenen (wie Anm. 13), S. 69. Siehe auch *Etym.* (wie Anm. 263), VIII, x, 12.
[1707] Vgl. Pérez de Urbel / González Ruiz-Zorrilla, Historia Silense (wie Anm. 1083), S. 146, Anm. 100. Zu den Banū Qasi s. o., S. 244–246.
[1708] *HistSil*, Abs. 21, S. 166.
[1709] Ebd., Abs. 27, S. 199: *Verum legem Dei zelando cum barbaricam supersticiosam sectam maximo odio propulsaret* […]. Siehe auch Fletcher, Twelfth-Century View (wie Anm. 1409), S. 159. Ferner Barton, Islam and the West (wie Anm. 1688), S. 159.

die *Chronik des Sampiro*, bleiben vom Ethnonym *Sarraceni* nur noch drei statt zwölf Erwähnungen.[1710]

In der *Historia Silense* zeigt sich somit ein Bedarf einer anderen, womöglich polemischeren Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" respektive der Fremdherrscher als noch in den früheren Chroniken. Die verwendeten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen sind quantitativ mehr und von unterschiedlichem Charakter. Dadurch aber auf eine Unklarheit oder Verwirrung seitens der Zeitgenossen gegenüber der (ethnischen) Vielfalt derer, denen sie sich gegenübersahen, zu schließen, wird der Sache sicherlich nicht gerecht. Wir, die wir heute auf diese komplexe Ansammlung von Ethnonymen und Gruppenbezeichnungen blicken, mögen – vielleicht mit Recht – verwirrt sein. Die Chronisten jedoch, die Geschichte für ein vermutlich höfisches Publikum schrieben, konnten mit all diesen Bezeichnungen spielen. Je nachdem, welche Aussage sie treffen oder welche Charakteristika der „Anderen" sie unterstreichen wollten, bedienten sie sich der gerade zur bezweckten Darstellung passenden Bezeichnung(en).

Fazit zur *Historia Silense*

Die Darstellungsweisen von Heilsgeschichte, Erlösungsvorgängen, Herrscherfiguren und dem kulturell-religiös „Anderen" in der *Historia Silense* entsprechen denselben Modi, die uns auch in den zuvor behandelten historiographischen Werken begegnet sind. Auch in ihr dient die Bibel als Identifikationsressource für die kulturell-religiös „Anderen", aber auch für das Selbst und die Rollenverteilung beider in der Heilsgeschichte. Zusätzlich werden auch hier die kulturell-religiös „Anderen" genealogisch mit der Bibel verknüpft. Ebenso ist die Bibel auch in diesem Fall die Vorgabe, das Modell der Geschichtsstrukturierung und Geschichtsdeutung. Insofern fügt sich die *Historia Silense* nahtlos in die christlich-iberische Historiographie seit dem Fall des Westgotenreiches ein, indem auch sie die Bibel moralisch, ethnologisch und eschatologisch für ihre Erzählung heranzieht.[1711]

Aufgrund ihres abrupten Endes gelingt es ihr jedoch nicht, anders als die *Chronik Alfons' III.* oder die Asturischen Chroniken generell, ein in sich schlüssiges und zusammenhängendes Narrativ wiederzugeben. Durch die Rückschau in die Zeit der letzten Westgotenkönige und den Versuch, einen Kausalzusammenhang bis in die Gegenwart des Autors herzustellen, deutet sich eine solche umfassende Darstellung allerdings an. So, wie die *Chronik des Sampiro* an den Erzählstrang der *Chronik Alfons' III.* anknüpft, fährt die *Historia Silense* auch nach der interpolierten Version der *Chronik des Sampiro* fort und schreitet die

---

[1710] Zur Visualisierung dieses Sachverhaltes siehe die Kreisdiagramme im Kap. 3.2.2. des Synthese-Teils der vorliegenden Arbeit. S. u., S. 475 und 477.

[1711] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 168 f. Siehe auch McCluskey, Malleable Accounts (wie Anm. 1420), S. 216.

iberische Geschichte anhand ihrer christlichen Könige ab. Dass diesen Königen ausdrücklich eine heilsgeschichtliche Rolle zugeschrieben wird, verdeutlichen nicht nur die Verknüpfungen zur Bibel, die dieses Kapitel dargelegt hat, sondern derartige Parallelen werden auch unmissverständlich so vom Chronisten selbst formuliert.[1712] Die Darstellung einer auserwählten Rolle der christlich-iberischen Könige und Reiche des Nordens der Halbinsel wird also auch in dieser Chronik zur Kernaussage.

1712 Vgl. die bereits zitierte und interpretierte Stelle *HistSil*, Abs. 26, S. 196.

10. Chronicon regum Legionensium

Einleitung und Quellenkritik

Nachdem in der Untersuchung der *Historia Silense* schon auf die Bedeutsamkeit Bischof Pelayos von Oviedo als wohl wichtigstem christlich-iberischen Historiographen und Kompilator der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts hingewiesen wurde, ist es durchaus angebracht, eine Chronik zu untersuchen, deren Autorschaft eindeutig ihm zugeordnet werden kann.[1713] Das *Chronicon regum Legionensium*[1714] ist ein historiographisches Werk von sehr geringem Umfang. Ähnlich den meisten bisher untersuchten Chroniken wird in ihr Geschichte anhand weltlicher Herrschergestalten abgehandelt. Konkret setzt sich Bischof Pelayo in ihr mit den Königen von León im Zeitraum vom späten zehnten bis zum frühen zwölften Jahrhundert auseinander, beginnend mit Bermudo II. und schließend mit dem Tod Alfons' VI.[1715]

Das *Chronicon regum Legionensium* dürfte zwischen den Jahren 1121 und 1132 verfasst worden sein.[1716] Als Teil des berühmten ‚Corpus Pelagianum' stammt die älteste überlieferte Handschrift des *Chronicon* aus dem späten zwölften Jahrhundert.[1717] Bereits die Überlieferung in diesem Textkorpus lässt Interpretationen des *Chronicon regum Legionensium* selbst zu: In den Handschrif-

---

[1713] Vgl. B. Sánchez Alonso, Crónica del obispo Don Pelayo (Textos Latinos de la Edad Media Española, Volúmenes publicados, sección primera: Crónicas 3), Madrid 1924, S. 9–15. Siehe auch Huete Fudio, La Historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 31. Ferner Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 65–68.

[1714] *Chronicon regum Legionensium*, in: F. J. Fernández Conde (Hrsg.), Pelayo de Oviedo: edición crítica de la *Chronica* y su pensamiento político (Estudios históricos La Olmeda, Colección Piedras angulares), Gijón 2020, S. 28–37 (im Folgenden *ChrRegLeg*). Die bis dahin rezenteste Edition war: *Chronicon regum Legionensium*, in: von Sánchez Alonso, Crónica del obispo Don Pelayo (wie Anm. 1713), S. 57–88.

[1715] Vgl. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 116 f.

[1716] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 72. Alternative, beziehungsweise präzisere, aber unsichere Datierungen finden sich bei Sánchez Alsonso, Crónica del obispo Don Pelayo (wie Anm. 1713), S. 9 f.; ferner Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 116; siehe auch Pérez de Urbel, Pelayo de Oviedo y Sampiro de Astorga (wie Anm. 1179), S. 393. Vgl. Huete Fudio, La historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 31.

[1717] Dabei handelt es sich um Matr. BN 1513, fol. 64r–69v. Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 71. Umfangreiche weitere Handschriftenstudien finden sich bei Sánchez Alonso, Crónica del obispo Don Pelayo (wie Anm. 1713), S. 17–33, sowie bei Pérez de Urbel, Sampiro (wie Anm. 1179), S. 165–196. Siehe auch Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 170 f. Zudem ist die Chronik in zwei ebenfalls zum ‚Corpus Pelagianum' zählenden Manuskripten enthalten: BN 1358, fol. 49r–55r und BN 2805, fol. 65v–73r. Eine umfangreiche Untersuchung über das Verhältnis dieser Manuskripte zueinander bietet Jerez, Arte compilatoria pelagiana (wie Anm. 1184), S. 66–87, unter besonderer Berücksichtigung

ten des ‚Corpus Pelagianum', die das *Chronicon* enthalten, befinden sich auch Redaktionen der Geschichtswerke Isidors, der *Chronica Albeldensis*, der *Chronik Alfons' III.* und der *Chronik des Sampiro*. Somit ist rein überlieferungsgeschichtlich das *Chronicon regum Legionensium* als Teil eines gesamtiberischen Geschichtsnarrativs zu interpretieren. Zugleich ist es in die Heilsgeschichte eingebettet, die ebenfalls von einigen der vorgenannten und mitüberlieferten Werke tangiert wird. Es spielt also – zumindest für den Kompilator – eine Rolle in der universalen und letztlich gesamtiberischen Geschichte.[1718] Rein textlich dürfte die *Chronik des Sampiro* eine recht große Wirkung auf Bischof Pelayo bei der Abfassung seines historiographischen Werkes gehabt haben, wie die Übernahme einiger Formulierungen vermuten lässt.[1719] Darüber hinaus ist das *Chronicon regum Legionensium* eine Fortschreibung von Sampiros Chronik. Auch die *Chronik Alfons' III.* und die *Historia Silense* haben Einfluss auf die Gestalt dieser Chronik.[1720] Das *Chronicon regum Legionensium* hat wiederum selbst spätere historiographische Werke des zwölften Jahrhunderts, wie beispielsweise die *Chronica Adefonsi Imperatoris* oder die *Chronica Naierensis*, mitgeprägt.[1721]

Die biblischen Elemente im *Chronicon regum Legionensium* sind sehr gering, ebenso wie der Gebrauch von Ethnonymen, was nicht zuletzt der vergleichsweise geringen Thematisierung des kulturell-religiös „Anderen" geschuldet ist. Dennoch gibt sie Aufschluss über einige Fragestellungen beziehungsweise bestätigt sie Thesen, die bereits in der Analyse der *Historia Silense* tangiert wurden. Durch die Analyse dieser kleinen Chronik des Bischofs Pelayo werden

---

des *ChrRegLeg* ebd., S. 74–76, 80. Zuletzt Fernández Conde, Pelayo de Oviedo (wie Anm. 1714), S. 9 f., 13 f.

[1718] Vgl. Jerez, Arte compilatoria pelagiana (wie Anm. 1184), S. 66–87, insbesondere S. 68 und 70. Siehe auch Alonso Álvarez, *Plorauerunt lapides* (wie Anm. 1079), S. 128. Siehe auch R. A. Fletcher, The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century (Oxford Historical Monographs), Oxford 1978, S. 72 f.

[1719] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 71. Siehe auch Pérez de Urbel, Pelayo de Oviedo y Sampiro de Astorga (wie Anm. 1179), S. 397. Ferner Sánchez Alonso, Crónica del obispo Don Pelayo (wie Anm. 1713), S. 44. Hinsichtlich der Position und Funktion des *ChrRegLeg* in den Hss. des ‚Corpus Pelagianum' siehe Jerez, Arte compilatoria pelagiana (wie Anm. 1184), S. 66–87, insbesondere S. 74–76 und 80.

[1720] Vgl. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 168 f.

[1721] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 73. Ferner Sánchez Alonso, Crónica del obispo Don Pelayo (wie Anm. 1713), S. 41–49. Ferner Henriet, Chronica Naierensis (wie Anm. 1336), S. 779. Teile des *ChrRegLeg* sind in die *Chronica Naierensis* interpoliert. Siehe hierzu P. Henriet, *Mille formis Daemon*. Usage et fonctions de la croix dans l'Hispania de IXe–XIe siècles, in: T. Deswarte / P. Sénac (Hrsg.), Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers-Angoulême (26, 27 et 28 septembre 2002) (Culture et société médiévales 4), Turnhout 2005, S. 163–181, hier S. 171, Anm. 47.

bestimmte Zusammenhänge, die sich im Zuge der Untersuchung der *Historia Silense* ergaben, deutlicher. Die geringe Bezugnahme dieses Werkes zu Themen, die für die vorliegende Arbeit relevant sind, darf also nicht über den hohen Wert, den diese spärlich gesäten Aussagen haben, hinwegtäuschen. Sowohl in Bezug auf Bibelzitate als auch hinsichtlich verwendeter Ethnonyme ist das *Chronicon regum Legionensium* ein Gewinn für die vorliegende Arbeit.

Forschungsstand

In der jüngsten Forschung zur christlich-iberischen Historiographie des zwölften Jahrhunderts wird das *Chronicon regum Legionensium* meist nur sporadisch thematisiert.[1722] In dem erstaunlich umfangreichen bibliographischen Nachschlagewerk von David Thomas und Alex Mallett, dem dritten Band der ‚Christian-Muslim Relations', wird es – womöglich wegen der vergleichsweise geringen Thematisierung von christlich-muslimischen Beziehungen darin – gar nicht behandelt.[1723] Simon Barton und Richard Fletcher haben in ihrem Band mit Übersetzungen von vier christlich-iberischen Chroniken aus dem zwölften Jahrhundert eine etwas mehr als neun Seiten lange Einleitung ihrer Übersetzung des Werkes vorangestellt.[1724] Ebenfalls sehr gering fällt die Betrachtung der Chronik in Sánchez Alonsos Überblickswerk von 1947 aus.[1725] Er war es auch, der die vorletzte Edition des *Chronicon* erstellt hat, die allerdings aus dem Jahr 1924 stammt. Diese Edition ist mit einer ausführlichen Untersuchung zu Autor, Handschriften, historischer Wirkung und Sprache des Werkes versehen.[1726] Huete Fudios bibliographisches Überblickswerk zur christlich-iberischen Historiographie listet ebenfalls eine sehr überschaubare Menge an Studien zu diesem Werk, von denen die jüngsten aus den 1980er-Jahren stammen.[1727] Dazu zählt die Untersuchung, die Casariego seiner spanischen Übersetzung des *Chronicon* von 1985 vorangestellt hat.[1728]

Zuletzt hat Francisco Javier Fernández Conde eine neue Edition der Chronik des Bischof Pelayo veröffentlicht, der er eine einleitende Vorbetrach-

---

[1722] So beispielsweise in Fernández Conde, Espacio y tiempo (wie Anm. 1306), S. 143 f., der allerdings noch im Jahr 2003 die Edition der ‚España Sagrada' von 1758 benutzt: *Pelagii Ovetensis episcopi Chronicon Regum Legionensium*, in: H. Flórez (Hrsg.), De las iglesias de Abila, Caliabria, Coria, Coimbra, Ebora, Egitania, Lamego, Lisboa, Osonoba, Pacense, Salamanca, Viséo, y Zamora, segun su estado antiguo (España Sagrada 14), Madrid 1758, S. 466–475. Ferner Alonso Álvarez, El *Corpus Pelagianum* y el *Liber Testamentorum* (wie Anm. 1561), S. 532.

[1723] Vgl. Thomas / Mallett, Christian-Muslim Relations (wie Anm. 1336), S. 69–786.

[1724] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 65–74.

[1725] Vgl. Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 116–119.

[1726] Vgl. Sánchez Alonso, Crónica del obispo Don Pelayo (wie Anm. 1713), S. 9–56.

[1727] Vgl. Huete Fudio, La historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 31 f.

[1728] Vgl. Casariego, Crónicas de los Reinos de Asturias y León (wie Anm. 1178), S. 159–171.

tung inklusive steckbriefartigen Darstellungen der Handschriften vorangestellt hat[1729] und die ferner mit einem Essay über das politische Denken und den Wissenshorizont Bischof Pelayos ergänzt wird.[1730] Die Untersuchung der biblischen Elemente in dieser Chronik spielt auch in diesem Büchlein keine Rolle.[1731] Darüber hinaus hat Fernández Conde einige wichtige Beiträge zur Forschung an Pelayos Chronik nicht berücksichtigt.[1732]

Das Forschungsinteresse am *Chronicon regum Legionensium* ist ergo bis dato sehr gering ausgefallen. Folglich ist auch die Frage nach den dezidiert biblischen Elementen in diesem kleinen Werk noch nicht gestellt worden. Zudem hat keine der genannten Untersuchungen, wie auch keine Edition oder Übersetzung dieser Chronik, die in ihr enthaltenen Bibelzitate gekennzeichnet, geschweige denn erkannt. Die Chronik des Pelayo von Oviedo kann somit im Zuge der vorliegenden Arbeit zu mehr Aufmerksamkeit gelangen, was, wie sich zeigen wird, aufgrund der in ihr enthaltenen biblischen Elemente im Rahmen dieser Untersuchung vollkommen gerechtfertigt ist.

Biblische Elemente

Da die biblischen Elemente der Chronik des Pelayo von Oviedo quantitativ sehr gering ausfallen, ist es legitim, sie alle in einem Unterpunkt abzuhandeln. Den Beginn macht die Darstellung König Bermudos II., der durch Pelayo von Oviedo als tyrannisch und leichtfertig beschrieben wird.[1733] Pelayo selbst führt zunächst die seiner Meinung nach grundlose Inhaftierung des Bischofs Gudesteo von Oviedo als Anlass für dieses Urteil über Bermudo II. an,[1734] doch sind es, wie

---

[1729] Vgl. Fernández Conde, Pelayo de Oviedo (wie Anm. 1714), S. 9–25.

[1730] Vgl. ebd., S. 49–87.

[1731] In der Edition des Textes selbst finden sich gar keine Verweise auf die Bibel. In der nachgestellten Untersuchung gibt es einen eher unpräzisen Verweis auf das Buch Samuel, ebd., S. 60, und eine Referenz auf das Buch Josua, die allerdings auf die *ChrSamp* bezogen ist, ebd., S. 83.

[1732] Weder die erwähnten Forschungen von Barton und Fletcher (wie auch die noch zu erwähnenden), noch die kodikologischen und paläographischen Untersuchungen von F. Galván Freile, El Ms. 1513 de la Biblioteca Nacional de Madrid: Primeros pasos en la miniatura gótica hispana, in: Anuario de Estudios Medievales 27 (1997), S. 479–497, wurden von Fernández Conde berücksichtigt. Generell lässt der Blick auf seine Bibliographie nur sehr wenig wirklich neue Forschungen dazu erkennen, sodass die wissenschaftliche Aktualität dieses Buches durchaus infrage gestellt werden kann und man es eher als eine Rekapitulation bereits bekannter Forschungsergebnisse ansehen könnte. Auch die Nutzung der 1950er-Edition der *Chronica Adefonsi Imperatoris* – siehe ebd., S. 94 – erschließt sich nicht, wenn doch 1990 im ‚Corpus Christianorum' eine aktuellere Edition vorgelegt wurde. S. u., S. 396, Anm. 1806.

[1733] *ChrRegLeg*, S. 28: *Mortuo Ranimiro, Ueremundus Ordonii filius, ingressus Legionem, et accepit regnum pacifice. Prefatus rex indiscretus et tirannus per omnia fuit.*

[1734] Ebd.: *Sine causa dominum Gudesteum, ouetensem episcopum, cepit in castro quod dicitur Pinna Regine, in finibus Gallecie, per tres annos in uinculis tenuit.*

sich noch zeigen wird, mehrere Ereignisse, die eine besonders negative Darstellung dieses Königs durch Pelayo von Oviedo hervorrufen. Diese gipfeln in den massiven Verlusten, die das Königreich während der Herrschaft Bermudos durch Almansor erleiden musste.[1735] Dieser Punkt wird noch in die Betrachtung einfließen.

Die Inhaftierung Gudesteos, so beschreibt es Pelayo, sei der Grund für eine extreme Dürre gewesen, die Gott auf das Königreich gelegt hätte, da er diese Entscheidung Bermudos als Sünde zu strafen hatte.[1736] Gottesfürchtige Männer seien daraufhin an den König getreten und haben ihm zu verstehen gegeben, dass die Dürre eine Strafe Gottes für die Inhaftierung des Bischofs sei.[1737] Bermudo habe sich davon überzeugen lassen und veranlasst, dass Gudesteo nach Oviedo zurückkommen solle. Sogleich habe Gott es regnen lassen.[1738] Hier wird eindeutig die Folge von Sünde, Strafe, Buße und Gnade dargestellt, die sich in diesem Fall anhand eines Naturphänomens manifestiert. Desgleichen findet sich mehrmals im Alten Testament. Die Vokabel *siccitas*, die auch im Chronik-Text erscheint, ist Teil der Beschreibung einer solchen göttlichen Strafmaßnahme im Buch Haggai: *respexistis ad amplius et ecce factum est minus et intulistis in domum et exsuflavi illud quam ob causam dicit Dominus exercituum quia domus mea deserta est et vos festinatis unusquisque in domum suam* [10] *propter hoc super vos prohibiti sunt caeli ne darent rorem et terra prohibita est ne daret germen suum* [11] *et vocavi siccitatem super terram et super montes et super triticum et super vinum et super oleum et quaecumque profert humus et super homines et super iumenta et super omnem laborem manuum*.[1739] Sofern diese Bibelstelle die Referenz für Bischof Pelayos Darstellung ist, würde die Machtpolitik Bermudos II. als der Verfall des „Hauses Gottes" zu interpretieren sein. Jedoch gibt es abseits vom Buch Haggai noch weitere alttestamentliche Episoden, die eine Dürre als Strafe für nicht gottgefälliges Handeln beinhalten, so beispielsweise im Deuteronomium,[1740] im ersten Buch der Könige,[1741] in den Psal-

---

[1735] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 72 f. und 74, Anm. 2.

[1736] *ChrRegLeg*, S. 28: *Interea Saluator mundi tantam siccitatem in terra dedit, quod nullus homo arare uel siminare potuit. Unde facta est fames ualida in tota Yspania*.

[1737] Ebd.: *Tunc homines Deum timentes dixerunt regi: „domine rex, quidam serui Dei uisionem uiderunt et dixerunt nobis quod peccasti in Deum quando cepisti ouetensem episcopum et quod non pluet nec fames exiet a regno tuo quousque soluas et dimittas in pace predictum episcopum"*.

[1738] Ebd.: *Ab illa igitur die Dominus Ihesus super faciem terre pluuiam dedit et terra dedit fructum suum et expulsa fuit fames a regno suo*.

[1739] Hag 1,9–11.

[1740] Dtn 28,22: *percutiat te Dominus egestate febri et frigore ardore et aestu et aere corrupto ac robigine et persequatur donec pereas*.

[1741] 1 Kge 8,35: *si clausum fuerit caelum et non pluerit propter peccata eorum et orantes in loco isto paenitentiam egerint nomini tuo et a peccatis suis conversi fuerint propter adflictionem suam*.

men,[1742] im Buch Jeremia[1743] und im Buch Zefanja.[1744] All diese Beispiele könnten gleichermaßen die Referenz sein, auf die sich der Chronist hier bezieht. Sie alle spiegeln eine Strafe Gottes für sündhaftes Verhalten wider, die sich in Form von Dürre manifestiert. Hier wird ein Konflikt zwischen König und Bischof mittels alttestamentlich inspirierter Moral dargestellt.

Fernández Conde sieht den Drohspruch Natans gegen König David aus dem zweiten Buch Samuel, nachdem dieser den Tod des Urias zu verantworten hatte, als Hintergrund dieser Episode.[1745] Mit der von ihm angegebenen Passage (2 Sam 12,1–12) ließe sich grundsätzlich eine typologische Rollenverteilung rechtfertigen: Bermudo würde als neuer David dargestellt, bei dem die Betonung auf den negativen Eigenschaften des Herrschers liege, während Gudesteo als Hintergangener einen neuen Urias verkörpern würde. Jedoch bieten diese Verse keinerlei terminologische Übereinstimmung mit der Chronik, die hingegen die oben genannten Bibelpassagen durchaus vorweisen können. Wenn man nur den nächsten Vers liest, wird zumindest seitens Davids die Sünde eingestanden, die er begangen habe.[1746] Mit *peccatum* ist zwar ein mit der Chronik übereinstimmender Terminus gefunden, doch findet sich dieser so oft in der Bibel, dass es keine Sicherheit gibt, dass damit zwingend auf 2 Sam 12,13 verwiesen wird. Zudem ist in der Chronik dieser Terminus Teil der wörtlichen Rede von „gottesfürchtigen Männern“, die an Bermudo herantreten und nicht etwa, wie im zweiten Buch Samuel, Teil der königlichen Rede. Die Deutung nach dem zweiten Buch Samuel ist demnach eher unwahrscheinlich, wohl aber im typologischen Sinne nachvollziehbar.

Bermudo II. hatte mit noch einem weiteren Bischof einen Disput. Drei Bedienstete der Kirche des heiligen Jakob haben, so die Chronik, ihren Bischof Adolfo von Santiago de Compostela[1747] des „schlimmsten Verbrechens“ ange-

---

[1742] Ps 67,7: *Deus habitare facit solitarios in domo educit vinctos in fortitudine increduli autem habitaverunt in siccitatibus.*

[1743] Jer 14,1–10: *quod factum est verbum Domini ad Hieremiam de sermonibus siccitatis* [2] *luxit Iudaea et portae eius corruerunt et obscuratae sunt in terra et clamor Hierusalem ascendit* [3] *maiores miserunt minores suos ad aquam venerunt ad hauriendum non invenerunt aquam reportaverunt vasa sua vacua confusi sunt et adflicti et operuerunt capita sua* [4] *propter terrae vastitatem quia non venit pluvia in terra confusi sunt agricolae operuerunt capita sua* […] *haec dicit Dominus populo huic qui dilexit movere pedes suos et non quievit et Domino non placuit nunc recordabitur iniquitatum eorum et visitabit peccata eorum.*

[1744] Zef 2,13: *et extendet manum suam super aquilonem et perdet Assur et ponet speciosam in solitudinem et in invium et quasi desertum.*

[1745] Vgl. Fernández Conde, El Libro de los Testamentos (wie Anm. 1215), S. 65. Vgl. 2 Sam 12,1–12.

[1746] 2 Sam 12,13: *et dixit David ad Nathan peccavi Domino dixitque Nathan ad David Dominus quoque transtulit peccatum tuum non morieris.*

[1747] Zur Identifikation des Adolfo – ein Name, den kein zeitgenössischer Bf. in Santiago de Compostela trug – siehe Sánchez Alonso, Crónica del obispo Don Pelayo (wie Anm. 1713), S. 45 f.

klagt und Bermudo habe ihnen Glauben geschenkt.[1748] Er habe daraufhin Stiere zusammentreiben lassen und den wildesten unter ihnen ausgesucht. Daraufhin habe er Botschafter zu Bischof Adolfo gesandt, die beauftragt waren, den Geistlichen zu Bermudo zu schicken. Am vereinbarten Platz habe Bermudo vorgehabt, den Stier auf den Bischof loszulassen.[1749] Als die Botschafter Adolfo befahlen, zum König zu kommen, entgegnete dieser, er würde sich erst zum „König der Könige" begeben und danach zu ihrem Herren gehen: *Pontifex uero, constituto die, Ouetum uenit; cui milites regis dixerunt ut prius ueniret ad regem quam ecclesiam intraret. Ipse uero, fultus in Domino, dixit: „Ego ibo ad Regem regum prius et Saluatorem nostrum et postea ueniam ad tirannum regem uestrum"*.[1750] Gemeint ist, dass Adolfo zuerst die Messe in der Kirche halten, sprich zu Christus gehen werde. Die Bezeichnung Christi als *rex regum* ist der Bibel entnommen und kann dem ersten Brief an Timotheus oder der Johannesoffenbarung zugeordnet werden.[1751] Eine typologische Deutung dieser Bezugnahme zur Bibel kann nicht nachgewiesen werden. Es handelt sich offenbar um einen rein religiösen Terminus. Darüber hinaus könnte die Deutung des Traumes von Nebukadnezar durch Daniel im gleichnamigen alttestamentlichen Buch ein Referenzpunkt sein. Sie beinhaltet ebenfalls diese Formulierung. Daniel bezeichnet Nebukadnezar als *rex regum*.[1752] Aus dem Erzählkontext der Chronik heraus ist eine Deutung im Sinne von Daniel allerdings unwahrscheinlich.

Die Erzählung um Adolfo und den Stier fährt damit fort, dass der Bischof nach der Messe zum vereinbarten Platz kommt, um Bermudo zu treffen.[1753] Dieser habe befohlen, den Stier auf Adolfo loszulassen. Der Stier habe allerdings friedlich seine Hörner in die Hände des Bischofs gelegt und ihm nichts getan. Anschließend sei er in den Wald zurückgestürmt, aus dem man ihn geholt hatte, und habe auf dem Weg noch zahlreiche Spötter getötet. Adolfo sei daraufhin in die Kirche von Oviedo zurückgekehrt und habe die Hörner des Stiers vor den Altar geworfen, die drei Bediensteten exkommuniziert und ihre Nachfah-

---

[1748] *ChrRegLeg*, S. 28: *Deinde aliud deterius egit tirannus ille rex: tres serui ecclesie Sancti Iacobi apostoli, quorum nomina sunt hec. Zadonem et Cadonem et Ensionem, accusauerunt apud eum falso dominum suum Adulfum episcopum crimine pessimo. Ille uero, ut erat indiscretus, facile prebuilt* [sic] *aures illi accusationi falsissime et credidit* […].

[1749] Vgl. ebd.

[1750] Ebd.

[1751] 1 Tim 6,15: *quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens rex regum et Dominus dominantium*. Off 17,14: *hii cum agno pugnabunt et agnus vincet illos quoniam Dominus dominorum est et rex regum et qui cum illo sunt vocati et electi et fideles*. Off 19,16: *et habet in vestimento et in femore suo scriptum rex regum et Dominus dominantium*.

[1752] Dan 2,37: *tu rex regum es et Deus caeli regnum fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi*.

[1753] Vgl. *ChrRegLeg*, S. 28 f.

ren wie auch König Bermudo verflucht.[1754] In dieser Darstellung nun könnte man eine Referenz zum Buch der Richter erkennen. Adolfo hat sich in der Chronik einer falschen Ordnung widersetzt. Dasselbe tat Gideon im Buch der Richter auf Gottes Befehl hin. Ihm war von Gott befohlen worden, den Altar des Baal mittels eines Stiers niederzureißen und den Stier anschließend zu opfern.[1755] In beiden Erzählungen ist also ein Stier involviert, der eine wesentliche Rolle bei der Überwindung der falschen religiösen Zustände spielt. Es soll hier zumindest auf die Möglichkeit einer Bezugnahme, basierend auf durchaus gegebenen Ähnlichkeiten, hingewiesen sein. Gideon ist eine Erlösergestalt. Adolfo ist es hingegen nicht. Er ist derjenige, der das Unheil, für das Bermudo II. verantwortlich sei, angekündigt hat.

Die gesamte Erzählung von Bermudos Politik gegenüber den Bischöfen ist gewissermaßen Teil des Prologs, der im Erzählstrang der Chronik geradewegs zur Ankunft Almansors und damit zur Zerstörung weiter Teile des Königreiches führt. Bevor das Resultat der Sündhaftigkeit Bermudos jedoch einsetzt, fügt Bischof Pelayo noch eine mit biblischen Referenzen versehene Episode in das *Chronicon* ein, die nicht Bermudo II., sondern dessen Tochter Teresa betrifft. Diese wird ganz im Gegenteil zu ihrem Vater äußerst positiv dargestellt. Dem Inhalt der Chronik nach wurde sie von ihrem Bruder Alfons V. dem „heidnischen König von Toledo“ zur Heirat gegeben, um den Frieden mit diesem zu wahren.[1756]

[1754] Ebd., S. 29: *Tunc rex taurum dimitti precepit. Ille autem autem* [sic; in Hs. nicht gegeben, daher ist diese Dopplung ein Fehler in der Edition] *uelociter cucurit et cornua in manu episcopi dimisit et reuersus multos derisores interfecit; postea siluas, unde uenerat, petiit. Episcopus itaque ad ecclesiam reuersus, cornua que in manibus tenebat, ante altare nostri Saluatoris proiecit et Chadonem et Ansionem et Zadonem excommunicauit et orauit et dixit quod de semine eorum usque in finem mundi quidam essent leprosi et alii ceci et alii cluadi et alii manci propter crimen falsum quod imposuerant ei. Et maledixit regi et dixit quod in semine eius surrexisset palam, cunctis uiuentibus, hoc scelus.*

[1755] Ri 6,25–28: *nocte illa dixit Dominus ad eum tolle taurum patris tui et alterum taurum annorum septem destruesque aram Baal quae est patris tui et nemus quod circa aram est succide* [26] *et aedificabis altare Domino Deo tuo in summitate petrae huius super quam sacrificium ante posuisti tollesque taurum secundum et offeres holocaustum super lignorum struem quae de nemore succideris* [27] *adsumptis igitur Gedeon decem viris de servis suis fecit sicut praeceperat Dominus timens autem domum patris sui et homines illius civitatis per diem facere noluit sed omnia nocte conplevit* [28] *cumque surrexissent viri oppidi eius mane viderunt destructam aram Baal lucumque succisum et taurum alterum inpositum super altare quod tunc aedificatum erat.*

[1756] *ChrRegLeg*, S. 30: *Ipsam uero Tarasiam post mortem patris sui dedit frater eius Adefonsus in coniugo ipsa nolente cuidam pagano regi tholetano pro pace*. Die Identität des offenbar muslimischen Herrschers von Toledo lässt sich nicht verifizieren. Die Geschichte von Teresa taucht gleich zweimal in der *Chronica Naierensis* auf. Siehe Henriet, Mille formis Daemon (wie Anm. 1721), S. 171, Anm. 47. Siehe zur Identifikation Teresas als Teresa Vermúdez, über die wiederum keine Heirat mit einem muslimischen Machthaber dokumentiert ist, S. Barton, Conquerors, Brides, and

Teresa sei allerdings Unwillens gewesen, sich darauf einzulassen, und gab dem Statthalter Toledos zu verstehen, er solle sie nicht anrühren, weil er Heide sei, andernfalls würde er vom Engel Gottes getötet werden: *Ipsa autem, ut erat christiana, dixit pagano regi: „Noli me tangere quia paganus es, si uero me tetigeris, angelus Domini interficiet te“*.[1757] Der Statthalter habe sich davon allerdings unbeeindruckt gezeigt, Teresa ausgelacht und sie dennoch berührt. Daraufhin sei er sofort „vom Engel Gottes“ getötet worden: *Tunc rex derisit eam et concubuit cum ea semel et statim, sicut predixerat, percussus est ab angelo Domini*.[1758] Teresa wurde daraufhin freigelassen und sei nach León zurückgekehrt, wo sie als Nonne ihr Dasein fristete.[1759] Die wörtliche Rede Teresas enthält ein Zitat aus dem Neuen Testament und darüber hinaus bietet die Erzählung um sie und den Statthalter von Toledo insgesamt drei alttestamentliche Referenzen. Das Berührungsverbot, *noli me tangere*, entspricht den Worten, die Jesus nach der Auferstehung an Maria Magdalena richtete.[1760] Der Tod durch den Engel Gottes hingegen ist, mit dem Wortlaut *angelus Domini percussit*, ein Motiv aus dem zweiten Buch der Könige[1761] und dem Buch Jesaja.[1762] Teresa aufgrund des Johannes-Zitates typologisch mit Jesus in Verbindung zu bringen, ist sicherlich nicht sinnvoll, allerdings ist davon auszugehen, dass Bischof Pelayo Teresa als unter besonderem göttlichen Schutz stehend darstellen wollte. Insbesondere gegenüber dem Statthalter schien sie dieses Schutzes bedürftig zu sein. In diesem Zusammenhang sei auch auf die These David Nirenbergs hingewiesen, wonach Nonnen als Ehefrauen Jesu beziehungsweise Gottes mittels ihres Körpers eine Erweiterung der göttlichen Autorität repräsentierten.[1763] Mit dem Übergriff auf Teresa, die fromme Frau, die später Nonne werden würde, habe der heidnische Statthalter indirekt Jesus respektive Gott angegriffen und musste dafür gestraft werden.

Die alttestamentlichen Beispiele des „Engels Gottes“ beziehen sich beide auf den Sieg über den Assyrerkönig Sanherib, dessen 150.000 Mann starkes

---

Concubines. Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia (The Middle Ages Series), Philadelphia 2015, S. 27 f. Ferner ebd., S. 28 f., 78, hinsichtlich der umstrittenen Identität des „heidnischen Königs“.

1757 *ChrRegLeg*, S. 30.

1758 Ebd.

1759 Vgl. ebd. Siehe auch Barton, Conquerors, Brides, and Concubines (wie Anm. 1756), S. 78.

1760 Joh 20,17: *dicit ei Iesus noli me tangere nondum enim ascendi ad Patrem meum vade autem ad fratres meos et dic eis ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum et Deum meum et Deum vestrum*.

1761 2 Kge 19,35: *factum est igitur in nocte illa venit angelus Domini et percussit castra Assyriorum centum octoginta quinque milia cumque diluculo surrexisset vidit omnia corpora mortuorum et recedens abiit*.

1762 Jes 37,36: *egressus est autem angelus Domini et percussit in castris Assyriorum centum octoginta quinque milia et surrexerunt mane et ecce omnes cadavera mortuorum*.

1763 Vgl. D. Nirenberg, Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain, in: The Americal Historical Review 107, 4 (2002), S. 1065–1093, hier S. 1068.

Heer durch diesen Engel vernichtet worden sei. Der Statthalter von Toledo könnte somit typologisch als zweiter Sanherib dargestellt worden sein und Teresa vertritt gewissermaßen das neue auserwählte Volk Gottes. Zudem hat der Tod bei Berührung durch einen Heiden auch Parallelen zur Bundeslade, die bei Berührung durch Unwürdige zu deren Tod führe.[1764] Teresa hat somit – obwohl sie ansonsten in der christlich-iberischen Historiographie keine Rolle spielt – eine im Erzählstrang wichtige Funktion, da sie als Christin in der Gewalt eines „Heiden" unter besonderem göttlichem Schutz steht und durch die aufgezeigten biblischen Referenzen zur Identifikation des kulturell-religiösen Selbst und „Anderen" beiträgt.[1765] Pelayo von Oviedo rekurriert hier auf eine Stelle, die bereits in der *Chronik des Sampiro* zur Darstellung des Sieges über Feinde aus dem Süden der Iberischen Halbinsel herangezogen wurde.[1766]

Ergänzend muss hinzugefügt werden, dass die Phrase *angelus Domini percussit* neben ihrem biblischen Ursprung auch eine Tradition in christlich-iberischen Texten, insbesondere in der Liturgie hat. Sie kommt bereits im ‚Liber ordinum' vor.[1767] Somit ist die Kenntnis liturgischer Texte sehr wahrscheinlich ein wesentlicher Faktor bei der Abfassung dieser Episode um Teresa gewesen. Dies ändert jedoch nichts an der alttestamentlichen Deutung. Im Gegenteil, sie bestärkt die Bezugnahme zum Alten Testament, genauer zum Buch Exodus, in dem aller Wahrscheinlichkeit nach der Ursprung der Figur des „Todesengels" beziehungsweise des *angelus Domini* zu finden ist. Konkret handelt es sich um die Grundlage des Pessach-Festes und die berühmte Erzählung aus Exodus 12, wo Gott alle Erstgeborenen bei Mensch und Tier in Ägypten tötet (töten lässt), die ihre Behausung nicht mit Schafs- respektive Ziegenblut am Türsturz gekennzeichnet haben.[1768]

[1764] Vgl. 2 Sam 6,6 f.

[1765] Eine andere Interpretation der Teresa-Geschichte, die dem Forschungsfeld der Gender-History zuzuordnen ist, findet sich bei L. K. Pick, Gender in the Early Spanish Chronicles: From John of Biclar to Pelayo of Oviedo, in: La corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures 32, 3 (2004), S. 227–248, hier S. 244. In Picks Interpretation repräsentiert Teresa den Wandel einer Adligen vom Beute-Sein zum Beute-Machen und steht somit stellvertretend für das Königreich León, das im elften Jahrhundert den Wandel vom Tribut-Zahler zum Tribut-Nehmer gegenüber den Muslimen vollzogen habe.

[1766] S. o., S. 287 f.

[1767] *Liber ordinum episcopal de Santo Domingo de Silos*, in: J. Janini (Hrsg.), Liber Ordinum Episcopal (Cod. Silos, Arch. Monástico, 4) (Studia Silensia 15), Santo Domingo de Silos 1991, S. 69–329, hier Abs. 22, S. 77: *Signum salutis pone domine in domibus istis ut non permittas introire angelum percutientem in domibus in quibus vos habitatis pono signum meum dicit dominus et protegam vos et non erit in vobis plaga*. Vgl. Henriet, Mille formis Daemon (wie Anm. 1721), S. 171. Siehe auch R. Alonso Álvarez, The *cruces gemmatae* of Oviedo between the Eleventh and Twelfth Centuries, in: Journal of Medieval Iberian Studies 9, 1, 2017, S. 52–71, hier S. 65.

[1768] Vgl. Ex 12,1–50. In Bezug auf obiges Zitat aus dem ‚Liber ordinum' siehe Ex 12,13: *erit autem sanguis vobis in signum in aedibus in quibus eritis et videbo sanguinem ac*

Im Anschluss an die Erzählung von Teresa berichtet Bischof Pelayo vom Feldzug Almansors und seines Sohnes Abd al-Malik gegen das Königreich León. Dabei rekurriert er nochmals auf Bermudo II. und nennt ihn explizit als Ursache für den Einfall der feindlichen Heere: *Igitur propter peccata memorati principis Ueremudi et populi, rex agarenus, cui nomen erat Almanzor, una cum filio suo Adamelch et cum christianis comitibus exiliatis, disposuerunt uenire et destruere et depopulari Legionense regnum*.[1769] Der Angriff Almansors ist also in Bischof Pelayos Augen eine Strafe für die Sünden Bermudos. Almansor, der „hagarenische König“, und sein Sohn sind somit Strafinstrumente Gottes. Es zeigt sich das übliche alttestamentliche Moralprinzip, das bereits mehrmals Gegenstand der vorliegenden Untersuchung war. Zudem findet in obigem Zitat eine biblisch-genealogische Identifikation Almansors statt, indem er als hagarenischer König betitelt wird. Die biblische Verknüpfung zu den Hagarenern war ebenfalls schon mehrmals Gegenstand dieser Arbeit und bedarf keiner erneuten Erläuterung.[1770]

Es folgt eine Schilderung der Eroberungszüge des Heeres von Almansor,[1771] die damit endet, dass Gott sich gegenüber den Christen gnädig erwies und die Hagarener reihenweise habe sterben lassen.[1772] Somit konnte das christliche Volk sich der göttlichen Gnade wieder bewusst sein, während Bermudo II. noch seine individuelle Strafe erhielt, indem Gott ihn durch die Gicht sterben ließ, was laut Bischof Pelayo aufgrund der Sünden des Königs geschah.[1773] Was genau Gott zur Rettung der Christen veranlasst habe, bleibt aus.

Trotz der Tatsache, dass es sich bei dem *Chronicon regum Legionensium* um die Fortschreibung der *Chronik des Sampiro* handelt, unterscheiden sich die beiden Texte stark hinsichtlich ihrer Darstellung König Bermudos II. Im *Chronicon regum Legionensium* sind nur Ereignisse nachvollziehbar, in denen Bermudo II. eine negative Rolle spielt. Alles was in dieser Chronik über ihn berichtet wird, habe letzten Endes zum Einfall Almansors in das Reich geführt. In

---

transibo vos nec erit in vobis plaga disperdens quando percussero terram Aegypti.

[1769] *ChrRegLeg*, S. 30.

[1770] Gleichwohl sei darauf hingewiesen, dass die alttestamentliche Ikonographie im León des elften und zwölften Jahrhunderts mehrfach Bezug zur Geschichte von Abrahams Familie nimmt, um die Sarazenen zu identifizieren. Vgl. J. Williams, Generationes Abrahae: Reconquest Iconography in Leon, in: Gesta 16, 2 (1977), S. 3–14, hier S. 7–11. Zur Identifikation Almansors als Resultat von Sünden vgl. Miranda García, Legitimar al enemigo (wie Anm. 1312), S. 225. Fernández Conde, Pelayo de Oviedo (wie Anm. 1714), S. 83, sieht Bischof Pelayo hier ebenfalls in der Tradition des Sampiro.

[1771] Vgl. *ChrRegLeg*, S. 30 f.

[1772] Ebd., S. 31: *Sed rex celestis, solita pietate, memorans misericordie sue ulcionem fecit de inimicis suis morte etenim quidem subitanea et gladio. Ipsa gens agarenorum cepit assidue interire et ad nichilum cotidie deuenire.*

[1773] Ebd.: *Prefatum etiam Ueremudum regem pro tantis sceleribus que gessit, percussit eum Dominus podagrica infirmitate ita quod deinceps nullum [uehiculum ascedere potuisset sed in humeris humilium] hominum de loco ad locum gestabatur dum uixit et in Berizo uitam finiuit* […].

der *Chronik des Sampiro* stellt sich die Abfolge von Bermudos Herrschaft und dem Einfall gegnerischer Heere etwas anders dar: Bermudo II. ist hier Nachfolger Ramiros III. und auch dessen Kriegsgegner. Ramiro verlor Galicien an Bermudo, der von separatistischen Adligen Galiciens inthronisiert wurde.[1774] Direkt danach folgte der Angriff des „Alcorexi". Man könnte also in dieser Abfolge eine verschleierte Darstellung Bermudos II. als Ursache der Strafe sehen, die mit „Alcorexi" über Galicien hereinbrach. Pelayo von Oviedo knüpft in seiner Darstellung zwar an die *Chronik des Sampiro* an, erweist sich jedoch als weit weniger diplomatisch in seinem Urteil über Bermudo II. und stilisiert ihn zum Erzübel, das Gottes Zorn heraufbeschworen habe. Die Tatsache, dass Sampiro für beide hier involvierte Dynastien wirkte, dürfte der Grund sein, dass Bermudo II. in Sampiros Chronik keine explizite Negativdarstellung erfährt, wohingegen Pelayo in seinem *Chronicon regum Legionensium* schonungslos mit der Darstellung dieses Herrschers umgehen konnte und ihn als Sündenbock einsetzte.

Die nächsten biblischen Bezugnahmen im *Chronicon regum Legionensium* sind erst gegen Ende des Textes, bei der Beschreibung der Herrschaft König Alfons' VI., zu finden. Kurz vor dem Lebensende Alfons' VI. habe sich in der Kirche des heiligen Isidor in León ein erstaunliches Phänomen zugetragen: Aus den Steinen des Altars des heiligen Isidor selbst, nicht aus den Fugen zwischen den Steinen, sei Wasser geronnen: *Cum iam tempus inmineret mortis eius* […] *fecit Deus in legionensem urbem, in ecclesia Sancti Ysidori episcopi, magnum prodigium. In Natiuitate Sancti Iohannis Babtiste, hora sexta, in lapides que sunt ante altare Sancti Ysidori, ubi tenet sacerdos pedes quando missam celebrat, non per iunturas lapidum sed per medias petras, cepit manare aquam uidentibus cunctis ciuibus* […].[1775] Nachdem dieses Phänomen mehrere Tage angedauert habe, trank die hohe Geistlichkeit von León im Rahmen einer Messe von diesem Wasser und bewahrte einen Rest davon auf.[1776] Bischof Pelayo, sich selbst als Zeuge des Ereignisses nennend,[1777] gibt schließlich seine Interpretation des aus den Steinen fließenden Wassers wieder. Es sei ein Vorzeichen für die Trauer und Trübsal, die Hispanien nach dem Tod Alfons' VI. ereilen würden, gewesen: *Hoc signum nichil aliut protendit nisi luctus et tribulaciones que post mortem predicti regis euenerunt Hyspanie. Ideo plorauerunt lapides et manauerunt aquam.*[1778]

Das Motiv von aus Steinen rinnendem Wasser ist aus dem Buch Exodus bekannt, als Moses auf Anraten Gottes seinem durstigen Volk Wasser verschaffte, indem er mit seinem Stab gegen einen Felsen schlug, woraufhin aus diesem

---

[1774] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 28 f., S. 339–344.
[1775] Ebd., S. 35 f. Die historiographischen und hagiographischen Traditionen und Wirkungen dieser Episode von klagenden bzw. weinenden Steinen untersucht Alonso Álvarez, *Plorauerunt lapides* (wie Anm. 1079), S. 127–141, jedoch ohne Bezugnahmen zur Bibel zu thematisieren. Ebenso Alonso Álvarez, El rey Alfonso VI (wie Anm. 1544), S. 28 f., wo sie eher antik-klassische Motive verarbeitet sieht.
[1776] Vgl. *ChrRegLeg*, S. 36.
[1777] Vgl. ebd.
[1778] Ebd.

Wasser floss. Dies habe die Moral der Israeliten wiedererstarken lassen.[1779] Im Anschluss daran gelang es Josua den Amalek zu besiegen, solange Moses, von Aaron und Hur gestützt, also durch den Rückhalt der seinen gestärkt, seine Hände hochhielt.[1780] Im Buch Exodus ist das Motiv des aus dem Felsen rinnenden Wassers also ein positives Ereignis in einer scheinbar ausweglosen Situation in der Wüste. Da dem Wortlaut der Chronik entsprechend das Ereignis in der Kirche des heiligen Isidor aber ein Vorbote schlechter Ereignisse sei, ist es unwahrscheinlich, dass eine Interpretation auf Basis des Buches Exodus vorliegt. Naheliegender scheint es, hierin eine Referenz zu den Psalmen zu sehen. Psalm 77 gibt die Geschichte Israels wieder und bezieht sich dabei auf die eben genannte Episode aus dem Buch Exodus, jedoch mit einer negativen Zusatzbemerkung: *et eduxit rivos de petra et elicuit quasi flumina aquas* [17] *et addiderunt ultra peccare ei ut provocarent Excelsum in invio* [18] *et temptaverunt Deum in cordibus suis petentes cibum animae suae* [19] *et loquentes contra Deum dicebant numquid poterit Deus ponere mensam in solitudine* [20] *ecce percussit petram et fluxerunt aquae et torrentes inundaverunt numquid et panem poterit dare aut praeparare carnem populo suo* [21] *ideo audivit Dominus et non distulit et ignis accensus est in Iacob et furor ascendit in Israhel* [22] *quia non crediderunt Deo nec habuerunt fiduciam in salutari eius*.[1781] In diesem Abriss der Geschichte Israels wird darauf hingewiesen, dass die Israeliten trotz des Wassers, das Gott aus den Steinen hatte fließen lassen, ihm nicht vertrauten und gegen ihn sündigten, woraufhin sie seinen Zorn auf sich zogen. Auf diese Weise könnte die Ambivalenz zwischen Gnadenwunder und Zeichen des Unheils bei diesem Motiv erklärt werden.[1782] Sofern das Motiv des aus Steinen fließenden Wassers für Bischof Pelayo in seinem *Chronicon* eine Vorankündigung darstellte, bleibt dennoch vorerst unklar, was Pelayo mit dem zu erwartenden Unglück nach Alfons' VI. Tod meint. Er löst seine Formulierung nicht direkt auf. Die grundsätzliche Struktur dieser Geschichte entspricht jedoch der Vorgabe aus den Psalmen: Nachdem Wasser aus Steinen fließt, kommt Unheil über ein unbelehrbares Volk.

Eine weitere Bibelreferenz könnte in obigem Zitat vorliegen. Es wird beschrieben, dass das Wasser zur sechsten Stunde, *hora sexta*, aus den Steinen floss. Wie schon bei der Beschreibung des Todes König Ferdinands I. in der *Historia Silense* könnte diese Angabe der Tageszeit auf das Neue Testament verweisen.[1783] Im Johannesevangelium wird die Begegnung zwischen Jesus und einer samaritischen Frau am Jakobsbrunnen geschildert, in deren Verlauf Jesus sich ihr als der Messias zu erkennen gibt.[1784] Darin heißt es, sie seien sich zur sechsten

---

[1779] Ex 17,6: *en ego stabo coram te ibi super petram Horeb percutiesque petram et exibit ex ea aqua ut bibat populus fecit Moses ita coram senibus Israhel.*

[1780] Vgl. Ex 17,8–13.

[1781] Ps 77,16–22.

[1782] Vgl. Weber, Psalm 78 (wie Anm. 381), S. 203 f.

[1783] S. o., S. 363.

[1784] Vgl. Joh 4,1–26.

Stunde am Brunnen begegnet.[1785] Das Zusammenkommen der Tageszeit und des Motivs Wasser, das zum Bild eines Brunnens dazugehört, scheinen die Wahrscheinlichkeit einer Referenz auf diese neutestamentliche Episode zu erhöhen. Diese Begegnung thematisiert letztlich auch die Erlösung durch den Messias und enthält somit ein heilsgeschichtliches Element.

Darüber hinaus wird im Johannesevangelium die Auslieferung Jesu durch Pilatus an die Juden in die sechste Stunde gelegt.[1786] Schließlich wird in den drei übrigen Evangelien der Tod Jesu mit einer Finsternis verbunden, die zur sechsten Stunde über das Land hereingebrochen sei.[1787] Diese in Bezug auf Jesus grundsätzlich negativen Ereignisse[1788] sind insofern mit dem Text der Chronik vergleichbar, da in ihnen auch der Tod eines Königs angekündigt wird – wenn auch eines Königs in einem anderen Sinne als dem eines weltlichen Herrschers, wie es Alfons VI. war. Sicherlich ist Alfons in dieser Darstellung nicht als Antitypus Christi zu verstehen. Allerdings wird er gewissermaßen in die Nähe Christi gestellt. Als besonders frommer König wird sein Tod ähnlich angekündigt wie der des Erlösers. Es geht in dieser expliziten Nennung der sechsten Stunde also nicht um Typologie, sondern vielmehr um eine möglichst positive Herrscherdarstellung, wenngleich diese auch mit einem negativen Ereignis gekoppelt erscheint. Es wird deutlich, dass Alfons VI. im *Chronicon* definitiv positiv dargestellt wird und sich Bischof Pelayos Geschichtswerk dahingehend womöglich von der *Historia Silense* unterscheidet, in der Alfons VI. eventuell eine Untergangsgestalt ist.[1789]

Erst nachdem er die Nachkommenschaft Alfons' VI. aufgelistet hat, geht Bischof Pelayo konkret auf den Tod des Königs ein. Die Klage über den Tod des Herrschers offenbart dann, was das Unheil ist, das Hispanien erwartet: *Ipse uero gloriosus rex uixit septuaginta nouem annis, quadraginta tribus et sex mensibus ex eis in regno. Obiit kalendas iulii in Tholeto, era millesima centisima quadragesima septima, quinta feria illucessente, flentibus cunctis ciuibus et dicentibus: „cur pastor oues deseris nam comendatum tibi gregem et regnum inuadent*

[1785] Joh 4,6: *erat autem ibi fons Iacob Iesus ergo fatigatus ex itinere sedebat sic super fontem hora erat quasi sexta*.

[1786] Joh 19,14: *erat autem parasceve paschae hora quasi sexta et dicit Iudaeis ecce rex vester.*

[1787] Mt 27,45: *a sexta autem hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam*; Mk 15,33: *et facta hora sexta tenebrae factae sunt per totam terram usque in horam nonam*; Lk 23,44: *erat autem fere hora sexta et tenebrae factae sunt in universa terra usque in nonam horam*.

[1788] Dass der Kreuzestod Jesu notwendig für die Erlösung ist und somit sein erklärtes Ziel sein musste, wurde bereits im Zuge dieser Arbeit erwähnt und muss hier nicht nochmals dargelegt werden. S. o., S. 48 f., Anm. 133 und S. 279, Anm. 1254. Die grundsätzlich negative Interpretation, die mit dem Leid Jesu verbunden ist, scheint hier im Vordergrund zu stehen und ist daher im hier behandelten Fall das maßgebende Argument.

[1789] Vgl. Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 104. Siehe auch Fernández Conde, El Libro de los Testamentos (wie Anm. 1215), S. 39, 47.

enim eum et sarraceni et maliuoli homines“.[1790] Wieder sind es die Sarazenen, vor denen sich die Christen Hispaniens fürchten müssen – angekündigt durch das Wasser in der Kirche des heiligen Isidor, eingeleitet durch den Tod des *gloriosus rex* Alfons VI. Die Klage, die in obigem Zitat vom Volk nach dem Tod des Königs ausgerufen wurde, bemüht das Bild der Schafe ohne Hirten. Dieses findet sich im Buch Ezechiel.[1791] Wie bereits ausführlich bei der Untersuchung der *Prophetischen Chronik* dargelegt wurde, ist das Buch Ezechiel die Geschichte vom Verlust und der Rückgewinnung eines Status des Volkes Israel gegenüber Gott. Bei der entsprechenden Bibelstelle in Ezechiel 34 befindet sich das Volk Israel noch inmitten der Phase der Strafe beziehungsweise der Buße. Die Erlösung erfolgt erst noch. Ähnlich verhält es sich mit der Darstellung der Situation in Hispanien im *Chronicon regum Legionensium*. Dem christlichen Volk steht vorerst großes Leid bevor.

Neben der Referenz zu Ezechiel kann das Motiv der hirtenlosen Schafe auch auf das Johannesevangelium verweisen: *Mercennarius et qui non est pastor cuius non sunt oves propriae videt lupum venientem et dimittit oves et fugit et lupus rapit et dispergit oves*.[1792] Es ist nicht ausgeschlossen, dass die von Bischof Pelayo formulierte Passage mit dem Neuen Testament in Verbindung zu bringen ist und die Sarazenen als Erfüllung des die Schafe reißenden Wolfes zu verstehen sind. Welche der beiden biblischen Passagen letztlich zugrunde lag, kann nicht eindeutig bestimmt werden. Indem Bischof Pelayo das Volk Alfons' VI. in seiner nun verhängnisvollen Situation als hirtenlose Schafe bezeichnet und eine aufkommende Bedrohung durch die Sarazenen beschreibt, ist zumindest die Referenz zu einer der beiden genannten Bibelpassagen naheliegend. Durch den Kontext des Buches Ezechiel würden die Sarazenen auch hier als Antitypus von Gog zu verstehen sein. Bei der Bezugnahme zum Johannesevangelium hingegen ist es vielmehr eine Warnung vor der Abkehr von Gott, die angesichts drohender Gefahren formuliert würde. In beiden Fällen gilt: Das angewandte Motiv der nunmehr hirtenlosen Schafe ist biblischer Natur und kann eindeutig mit Klaus Grünwaldt wie folgt identifiziert werden: „Bei einem Hirten kann man sich sicher fühlen. Der Hirtenberuf galt als besonders verantwortungsvoll: Es musste nicht nur für die Herde stets genug Nahrung und Wasser gefunden werden, sondern die Hirten hatten die Herde auch gegen Raubtiere zu verteidigen.“[1793]

[1790] *ChrRegLeg*, S. 36 f.

[1791] Ez 34,5: *et dispersae sunt oves meae eo quod non esset pastor et factae sunt in devorationem omnium bestiarum agri et dispersae sunt*. Ez 34,8: *vivo ego dicit Dominus Deus quia pro eo quod facti sunt greges mei in rapinam et oves meae in devorationem omnium bestiarum agri eo quod non esset pastor neque enim quaesierunt pastores gregem meum sed pascebant pastores semet ipsos et greges meos non pascebant*. Auch Alonso Álvarez, *Plorauerunt lapides* (wie Anm. 1079), S. 136 f., thematisiert dieses Bild, jedoch abermals ohne eine Bezugnahme zur Bibel.

[1792] Joh 10,12.

[1793] Grünwaldt, Gott und sein Volk (wie Anm. 1633), S. 154.

Dieses Faktum bleibt auch bestehen, wenn Raquel Alonso Álvarez darauf hinweist, dass in der *Historia Compostellana* eine sehr ähnliche Formulierung zu finden ist.[1794] Denn, wie die Editorin dieser Gesta korrekterweise festgestellt hat, rekurriert auch diese Stelle wiederum auf das Buch Ezechiel beziehungsweise auf Johannes 10.[1795] Dass es sich bei diesem Motiv möglicherweise um ein traditionelles Bild in der Historiographie der Iberischen Halbinsel handelt, wird durch seine Anwendung in der *Mozarabischen Chronik* von 754 untermauert.[1796]

Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen im *Chronicon regum Legionensium*

Die Bezeichnung des Statthalters von Toledo als *paganus rex* ist sicherlich als religiöse Einordnung seines muslimischen Glaubens zu verstehen.[1797] Als Gruppenbezeichnung kann *pagani* im Fall des *Chronicon regum Legionensium* jedoch nicht gelistet werden. Die Bezeichnung taucht ausschließlich im Singular auf und bezieht sich stets nur auf diese eine Person. Außerhalb der Erzählung um den Statthalter und Teresa kommt der Begriff *paganus* nicht vor. Gemessen daran, dass es sich bei dem *paganus rex* um einen muslimischen Statthalter handelt, ist *paganus* sicherlich als Identifikationsbegriff zu verstehen, jedoch kann er nicht eindeutig einer Gruppe zugeordnet werden. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass sich die Bezeichnung explizit auf die Person des Statthalters bezieht.

Klarer ist die Identifikation der kulturell-religiös „Anderen" als Hagarener. Almansor wird als ihr König betitelt und sie kommen als Strafe für die Sünden Bermudos in das Königreich León: *Igitur propter peccata memorati principis Ueremudi et populi, rex agarenus, cui nomen erat Almanzor* […] *disposuerunt uenire et destruere et depopulari Legionense regnum*.[1798] Die Bezeichnung als Hagarener erfolgt in der Chronik insgesamt viermal und bezieht sich stets auf die das Reich angreifenden Muslime.[1799]

Almansor ist auch die Schlüsselfigur, durch die eine synonyme Bedeutung von *Agareni* und *Sarraceni* festgestellt werden kann. Wie gezeigt, wird er als *rex Agarenus* bezeichnet. Das folgende Zitat, entnommen aus der Beschreibung von Almansors Angriff während der Herrschaft Bermudos II., betitelt ihn zudem als König der Sarazenen: *Predictus itaque rex sarracenorum, sicut dis-*

1794 Vgl. Alonso Álvarez, *Plorauerunt lapides* (wie Anm. 1079), S. 137. *Historia Compostellana*, in: E. Falque Rey (Hrsg.), Historia Compostellana. Cvra et stvdio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 70), Turnhout 1987 (im Folgenden *HistComp*), S. 1–530, hier lib. II, Kap. LXXXVI, Abs. 3, S. 400: *Obpone ergo te murum pro domo Israel, resiste lupo uenienti, ne uidearis mercennarius esse et non pastor.*

1795 Vgl. Falque Rey, Historia Compostellana (wie Anm. 1794), S. 400, Anm. 90/91 und 91/92. Ez 13,5: *non ascendistis ex adverso neque opposuistis murum pro domo Israhel ut staretis in proelio in die Domini*.

1796 S. o., S. 90 f.

1797 Vgl. *ChrRegLeg*, S. 30.

1798 Ebd., S. 30.

1799 Siehe ebd., S. 30, 31, 32, 33.

posuerat, uenit cum exercitu magno et destruxit Legionem et Astoricam, et Coiankam et circumadicentes regiones deuastauit.[1800] Dass hierbei nur der Herrscher als „hagarenisch“ und sein Volk als die „Sarazenen“ bezeichnet werde, kann durch ein weiteres Zitat aus der Chronik widerlegt werden, welches ihn explizit als „König der Hagarener“ bezeichnet und somit die gesamte Volksgruppe einschließt. *Tunc prefatus rex Adefonsus uenit Legioni* […] *et repopulauit legionensem urbem que fuerat depopulata a predicto rege agarenorum Almanzor* […].[1801] Die Sarazenen und die Hagarener sind somit im Verständnis Bischof Pelayos von Oviedo identisch. Der Sarazenenbegriff wird fünfmal im *Chronicon regum Legionensium* verwendet.[1802]

Darüber hinaus gibt Bischof Pelayo in seinem *Chronicon* eine Definition der Dynastie der Almoraviden, die sich infolge der zahlreichen Siege Alfons’ VI. gegen die Araber, zunächst als deren Unterstützer, auf die Iberische Halbinsel begeben hatten: *Post hec etiam, tantis prosperitatibus, ad tantam elacionem peruenit, ut extraneas gentes que Almorabites uocantur ex Affrica in Spania per regem Abenabet misit, cum quibus prelia multa fecit et multa contumelia, dum uixit, accepit ab eis*.[1803] Mit dieser zeitgenössischen Erläuterung Bischof Pelayos zu den Almoraviden wird die These unterstützt, die in der vorangegangenen Untersuchung zur *Historia Silense* aufgestellt wurde. Den Almoraviden wurde auch von den Zeitgenossen ein afrikanisches Ursprungsgebiet zugeordnet, wodurch die Bedeutungsvermischung der Begriffe *Mauri* und *Sarraceni* – oder Synonyme dessen – nachvollziehbar wird.[1804] Abgesehen von dieser Definition kommt die Bezeichnung „Almoraviden“ in der Chronik des Pelayo von Oviedo nicht vor. Auch sonstige Ethnonyme oder Gruppenbezeichnungen finden in diesem Werk keine Verwendung. Somit werden die arabischen Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel im *Chronicon regum Legionensium* nur als *Hagareni*, *Sarraceni* und einmalig als Almoraviden bezeichnet. Wenn man es weiter fassen will und die konkreten textlichen Gegebenheiten etwas lockerer sieht, könnte man *pagani* in den Kanon der Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen dieser Chronik mit aufnehmen. Für den Fall der vorliegenden Arbeit soll die erste Variante gelten.

Fazit zum *Chronicon regum Legionensium*

Die Analyse hat gezeigt, dass die über lange Zeit wenig beachtete Chronik des Bischofs Pelayo von Oviedo für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit doch eine gewisse Relevanz hat. Die in ihr vorkommenden biblischen Referenzen dienen zumeist der Vermittlung moralischer Vorstellungen und des Prinzips von Sünde, Strafe, Buße und Gnade. Die Selbstidentifikation als auserwähltes Volk

---

[1800] Ebd., S. 30.
[1801] Ebd., S. 32.
[1802] Siehe ebd., S. 30, 33, zweimal S. 34, 37.
[1803] Ebd., S. 35.
[1804] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 85, Anm. 73.

Gottes ist durch die Episode von Teresa und dem Statthalter von Toledo sowie über die Beschreibung der Dürre, die von der Bevölkerung des Königreiches León durchgestanden werden musste, gegeben. Auch die Betonung der Gottgefälligkeit mittels biblischer Zitate findet sich, wie gezeigt, in dieser Chronik. Somit fügt sie sich hinsichtlich der Funktion der in ihr vorkommenden biblischen Elemente nahtlos in die Reihe der bislang untersuchten Chroniken ein.

Hinsichtlich der in ihr verwendeten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen ist die Chronik weitaus beschränkter als die zuvor untersuchten Werke. Das Prinzip der synonymen Verwendung von Ethnonymen für ein und dieselbe Gruppe findet sich auch in dieser Chronik. Dabei wird mit *Agareni* auch ein biblischer Terminus für die Fremdbezeichnung herangezogen. Mit dem kurzen Verweis auf die Almoraviden bestätigt sie Erkenntnisse, die anhand der *Historia Silense* gemacht wurden. Wenngleich das *Chronicon regum Legionensium* keine extravagante Quelle ist, so gebührt ihr doch ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit, sofern man die biblischen Elemente der christlich-iberischen Historiographie in einem transkulturellen Kontext verstehen will.

11. Einschätzung weiterer Texte des zwölften Jahrhunderts

Besonders das zwölfte Jahrhundert bietet eine enorme Fülle historiographischer Texte aus dem christlich-iberischen Raum. Von ihnen wurden in der vorliegenden Arbeit bislang die *Historia Silense* und das *Chronicon regum Legionensium* untersucht. Mindestens drei weitere Texte fallen in den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Arbeit. Diese sind jedoch aufgrund der notwendigen Begrenzung der Fragestellung nicht Teil der Betrachtung, werden allerdings mitunter im folgenden Synthese-Teil ergänzend hinzugezogen.[1805] Die hier nun ausgeschlossenen Texte sollen im Folgenden nicht zur Gänze analysiert werden, wie es bislang vorgenommen wurde, sondern lediglich hinsichtlich ihres Gehaltes für den Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit eingeschätzt werden. Darin inbegriffen sind jeweils Begründungen, warum sie nur grob überblickt und somit von der eigentlichen Untersuchung exkludiert werden.

Die *Chronica Adefonsi imperatoris* und die Etablierung eines neuen Genres

Den Beginn macht die *Chronica Adefonsi imperatoris*.[1806] Sie ist ein besonders umfangreiches Werk, dessen Autor nicht bekannt ist und das wohl zwischen 1147 und 1157 verfasst wurde.[1807] Ebenso ist die Menge allein an biblischen Zitaten – Paraphrasierungen oder strukturelle Übereinstimmungen nicht inbegriffen – schier unermesslich. Pérez González hat in seinem Aufsatz darauf hingewiesen, dass die Verwendung biblischer Zitate in der *Chronica Adefonsi imperatoris* so intensiv sei, dass es ihm nicht möglich war, sie alle im Rahmen eines Sammel-

---

[1805] Dazu gehören die *Historia Roderici* und die *Historia Compostelana*, die beide dem Genre der Gesta zuzuordnen sind. Erstere stellt einen Tatenbericht des „Cid“ dar, Letztere des Diego Gelmírez, Erzbischof von Santiago de Compostela. Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 90. Siehe zur *Historia Compostelana* B. F. Reilly, The *Historia Compostelana*: the Genesis and Composition of a Twelfth-Century Spanish *Gesta*, in: Speculum 44, 1 (1969), S. 78–85, hier S. 78.

[1806] *Chronica Adefonsi imperatoris*, in: E. Falque Rey / J. Gil / A. Maya Sánchez (Hrsg.), Chronica Hispana saeculi XII (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71), Turnhout 1990 (im Folgenden *ChrAdImp*), S. 147–248.

[1807] Vgl. S. Barton, Chronica Adefonsi Imperatoris, in: Thomas / Mallett, Christian-Muslim Relations (wie Anm. 1336), S. 611–615, hier S. 611. Siehe auch die Datierungen, die einen kleineren Zeitraum zwischen 1147 und 1149 umfassen, bei Huete Fudio, La historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 61; ferner Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 148–150. Leicht abweichende Jahreszahlen in Bezug auf die Entstehung des Textes finden sich bei M. Bru, Posar un nom: els almoràvits com a moabites a finals del segle xi, in: Faventia 31, 1–2 (2009), S. 129–149, hier S. 131 f. Eine Entstehungszeit zwischen 1126 und 1147 wird angegeben bei B. Richard, L’Islam et les Musulmans chez les Chroniqueurs Castillans du Milieu du Moyen Âge, in: Hespéris-Tamuda 12 (1971), S. 107–132, hier S. 109.

bandbeitrages aufzuzeigen.[1808] Überhaupt ist sein Artikel ein bemerkenswertes Zeugnis, wie intensiv biblische Elemente in die christlich-iberische Geschichtsschreibung des zwölften Jahrhunderts einflossen. Pérez González hat mit zahlreichen Gegenüberstellungen von Passagen der Chronik mit Textstellen der Vulgata eine enorme Fülle von biblischen Zitaten nachgewiesen. Nach all seiner textuellen Analyse fehlt jedoch eine Antwort auf die Frage, was eigentlich die Rolle der biblischen Elemente in diesem Text ist. Pérez González belegt gewissermaßen nur, *dass* die Bibel und insbesondere das Alte Testament eine wesentliche Rolle für die *Chronica Adefonsi imperatoris* spielte, jedoch nicht welche. Eine Interpretation der Bibelpassagen, letztlich auch im typologischen Sinne, bleibt ergo aus. Dasselbe gilt für Ana María Aldama, die im selben Sammelband einen Artikel veröffentlichte, der biblisches Vokabular in Euphemismen über den Tod in der *Chronica Adefonsi imperatoris* behandelt. Auch sie scheint sich darin der typologischen Tragweite dieser Formulierungen nicht bewusst zu sein und analysiert auch nicht deren transkulturellen Kontext.[1809] Insofern scheint die *Chronica Adefonsi imperatoris* der perfekte Forschungsgegenstand für die vorliegende Arbeit zu sein. Eine konsequente Analyse, wie sie für die bisher untersuchten Texte vorgenommen wurde, würde allerdings bei der Größe der Chronik und der Vielzahl ihrer biblischen Elemente die Ausmaße dieser Arbeit sprengen. Dies allein kann jedoch nicht der Grund der Auslassung dieser Chronik sein.

Trotz ihres Namens ist die *Chronica Adefonsi imperatoris* keine Chronik in Reinform. Sie ist zugleich auch Tatenbericht über Alfons VII. von León.[1810] Dies wird auch deutlich zu Beginn des Textes als *causa scribendi* formuliert: *Quoniam *** ab historiographis antique historie memorieque posterorum per scripturam tradite regum et imperatorum, consulum et potestatum aliorumque insignia heroum facta de ueteribus noua faciunt, optimum factu gesta Adefonsi imperatoris, immo quia Deus omnipotens per eum et cum eo, ut salus in medio terre populi Christi daretur, operatus est, sicut ab illis qui uiderunt didici et audiui, describere ratus sum a principio regni eius incipiens, quod post mortem regine Vrrace, Adefonsi regis et regine Constantie filie, sicut in sequentibus patebit, esse incipit*.[1811] Der weitere narrative Verlauf der Chronik setzt diesen Anspruch auch um. Somit ist es eine zentrale Figur, die im Mittelpunkt des Textes steht. Dabei werden sowohl Auseinandersetzungen des Königs mit Riva-

---

[1808] Vgl. M. Pérez González, Influencias clasicas y biblicas en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, in: Ders. (Hrsg.), Actas I congreso nacional de latin medieval (León, 1–4 de diciembre de 1993), León 1995, S. 349–355, hier S. 351. Siehe auch Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 151. Ferner West, Style as Propaganda (wie Anm. 1421), S. 7. Ebenfalls auf biblische Elemente in der *ChrAdImp* rekurriert Daniel, The Arabs and Medieval Europe (wie Anm. 1671), S. 94 f.

[1809] Vgl. A. M. Aldama, Un eufemismo para la muerte en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, in: Pérez González, Actas I congreso nacional de latin medieval (wie Anm. 1808), S. 211–216.

[1810] Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 173.

[1811] *ChrAdImp*, Prefatio, S. 149.

len aus christlichen Reihen als auch mit dem kulturell-religiös „Anderen" thematisiert. So gesehen liegt natürlich auch in der *Chronica Adefonsi imperatoris* die Trias von Historiographie, Transkulturalität und Bibelexegese mitsamt Bibeltypologie vor. Allerdings weicht sie signifikant von den bisher untersuchten Chroniken ab, weil sie die (biblisch konnotierte) Rolle des kulturell-religiös „Anderen" nicht einem ganzen Volk, einem Volkswerdungsprozess oder einer heilsgeschichtlichen Rolle des eigenen Volkes gegenüberstellt. Die Gesamtheit des Selbst, im Sinne des kulturell-religiös Eigenen, wird in der *Chronica Adefonsi imperatoris* zugunsten einer einzigen Herrschergestalt in den Hintergrund gerückt. Zwar mag Alfons VII. hier zur Erlösergestalt stilisiert werden, doch die Geschichte der Erlösung eines christlichen Volkes auf der Iberischen Halbinsel, wie sie in den bislang untersuchten Chroniken die Kernaussage war, weicht einer Fokussierung auf eine Person. Zwar ist diese Erlösergestalt letztlich auch Anführer eines neuen auserwählten Volkes Gottes.[1812] Doch die Gesamtbetrachtung der historischen Abläufe im Sinne einer Beschreibung, welche Ereignisse der Herrschaft Alfons' VII. vorangegangen sind, bleibt aus. Die *Chronica Adefonsi imperatoris* ist nicht auf dieselbe Art in die Heilsgeschichte eingewoben, wie die christlich-iberische Historiographie zwischen 741 und dem frühen zwölften Jahrhundert. Auch in die historiographische Darstellung eingewobene Prinzipien, wie das von Sünde, Strafe, Buße und Gnade, die bisher Bestandteil jeder untersuchten Chronik waren, treten in diesem Werk nicht auf – nicht zuletzt, weil die *Chronica Adefonsi imperatoris* überhaupt nicht auf die Geschichte vor Alfons VII. zurückblickt. Sie offenbart keine historische oder moralisch-historische Kausalität, die erläutern würde, was die Ursachen der Herrschaftsumstände von Alfons VII. waren. Barton und Fletcher bringen dies in ihrer Einleitung zu ihrer Übersetzung dieser Chronik ebenfalls zur Sprache: „In an Iberian context, the *CAI* is a strikingly original piece of historiography. In marked contrast to most of the other Latin historical works produced in the north-west of the peninsula during the early Middle Ages, from the Asturian royal chronicles of the late ninth century to Rodrigo Jiménez de Rada's *De rebus Hispaniae* of the mid-thirteenth, our chronicler did not hark back to the rebirth of the Visigothic monarchy in León; indeed, he had nothing whatsoever to say of the deeds of any of the royal ancestors of Alfonso VII."[1813] Hinsichtlich der Autorschaft hegen Barton und Fletcher zudem den Verdacht, dass es sich beim Verfasser der Chronik möglicherweise um einen französischen Mönch handeln könnte, der in der cluniazensischen Abtei von Sahagún lebte und wirkte.[1814]

Die *Chronica Adefonsi imperatoris* kann als Teil eines stilistischen Wandlungsprozesses des zwölften Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel interpretiert werden. Der Fokus der Geschichtsschreibung beziehungsweise historisch dokumentierender Texte verschiebt sich im Laufe des zwölften Jahrhun-

---

[1812] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 152.
[1813] Ebd.
[1814] Vgl. ebd., S. 157 f.

derts immer mehr auf einzelne Herrscherfiguren anstelle von ganzen Völkern oder Reichen.[1815] Bereits in der *Historia Silense* wird ja angekündigt, die Taten Alfons' VI. aufzuschreiben, was sie letztlich nicht im erwarteten Sinn erfüllt.[1816] Dennoch scheint es einen stilistischen Trend, eine Wandlung im bevorzugten Genre auf der Iberischen Halbinsel des zwölften Jahrhunderts gegeben zu haben, weg von der Chronik in Reinform hin zu Gesta und Hagiographie. Die *Chronica Adefonsi imperatoris* ist nur ein Beispiel. Auch die *Historia Roderici*[1817] oder die *Historia Compostelana*[1818] fügen sich in diesen Wandlungsprozess ein. Mit diesen Gesta liegen vielmehr biographische Texte vor.[1819] Der Grund für diesen Wandel könnte darin zu suchen sein, dass mit sich ändernden zeitgenössischen Umständen der Bedarf an einer anderen Darstellung von Geschichte einhergeht. Die Wahl eines bestimmten Genres ist für einen Autor immer auch eine ideologische und rhetorische Wahl.[1820] Wie es Jaume Aurell pointiert beschreibt: „Generic developments therefore illustrate their authors' aesthetic and political choices and also reveal social and cultural changes in their audience."[1821] Unter Berufung auf Northrop Frye[1822] verdeutlicht Aurell, dass das Genre, für das sich ein Autor entscheidet, letztlich von den Verhältnissen zwischen dem Autor und des-

---

[1815] Vgl. Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 137. Eine ähnliche Entwicklung beobachtete O. Brunner, Abendländisches Geschichtsdenken, in: W. Lammers (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959 (Wege der Forschung 21), Darmstadt 1961, S. 434–459, hier S. 450, anhand der nordalpinen Geschichtsschreibung des frühen zwölften Jahrhunderts.

[1816] S. o., S. 322–324

[1817] *Historia Roderici vel gesta Roderici Campidocti*, ediert von E. Falque Rey, in: Falque Rey / Gil / Maya Sánchez, Chronica Hispana saeculi XII (wie Anm. 1806) (im Folgenden *HistRod*), S. 47–98. Siehe zum Charakter des Textes E. Falque Rey, Introducción, in: Falque Rey / Gil / Maya Sánchez, Chronica Hispana saeculi XII (wie Anm. 1806), S. 1–43, hier S. 4–10; ferner Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 90. Siehe hinsichtlich der Datierung des Textes ebd., S. 92–94; weiterhin als knappe Übersicht Bru, Posar un nom (wie Anm. 1807), S. 131.

[1818] *HistComp*, S. 1–530. Zur umfangreichen Einschätzung dieses Textes siehe Falque Rey, Historia Compostellana (wie Anm. 1794), S. IX–LXXXVIII. Ferner Reilly, The Historia Compostelana (wie Anm. 1805), S. 78–85. Einen kurzen Überblick bietet Bru, Posar un nom (wie Anm. 1807), S. 130 f.

[1819] Vgl. W. Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. I, Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, S. 21. Siehe auch Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 137.

[1820] Vgl. J. Aurell, Authoring the Past. History, Autobiography, and Politics in Medieval Catalonia, Chicago / London 2012, S. 111.

[1821] Ebd., siehe auch R. Cohen, History and Genre, in: New Literary History 17, 2, Interpretation and Culture (1986), S. 203–218, hier S. 214.

[1822] N. Frye, Anatomy of Criticism. Four Essays, Princeton 1973, S. 247.

sen Publikum vorbestimmt wird.[1823] Dies rührt letztlich auch von sich ändernden politischen Umständen her: „Genres simultaneously mirror and create the historical conditions within which they exist. Historical texts tend to adapt to the conditions of the setting that shapes them, and they, in turn, influence this context. Consequently, historical genres are conditioned by changing historical circumstances and also determine and affect the social and political context.“[1824] Tatsächlich können im zwölften Jahrhundert auch politische Umbrüche festgestellt werden. Insbesondere ist ein wachsender Einfluss französischer und burgundischer Adliger auf die Iberische Halbinsel im Zuge von Bündnis- und Heiratspolitik mit Reichen nördlich der Pyrenäen zu verzeichnen.[1825] Auch die politische Lage zwischen den nordiberischen Königreichen und Grafschaften wandelte sich in der Zeit Alfons' VII. beispielsweise hinsichtlich der Aufteilung des Königreiches Navarra oder der Bündnispolitik gegen das Königreich Aragón.[1826] Auch der wachsende Machteinfluss Alfons' VII. auf den Süden der Halbinsel durch mehrere Eroberungszüge ist hier zu erwähnen.[1827] Durch den wachsenden Einfluss nordpyrenäischer Mächte wuchs freilich auch der geistlich-kulturelle Einfluss von Cluny auf die Iberische Halbinsel – ein Phänomen, das bereits vor Alfons VI. und Ferdinand I. deutlich zu erkennen ist.[1828] Eine daraus resultierende neue Kirchenordnung beeinflusste wiederum die Machtverhältnisse des nicht königlichen Adels zu dessen Ungunsten.[1829] Zuletzt zog auch das bereits erwähnte Aufkommen der Almoraviden weitreichende politische Veränderungen nach sich, die – wie ebenfalls bereits erwähnt – auch die Darstellung der kulturell-religiös „Anderen“ notwendigerweise beeinflussten. Unter diesen Umständen nun scheint die bis ins frühe zwölfte Jahrhundert nachvollziehbare Form der christlich-iberischen Geschichtsschreibung nicht mehr den Bedarf erfüllt zu haben, der an historische Dokumentation und Deutung gelegt wurde. Dieser schien durch andere Genres besser gestillt werden zu können. Eine solche Beobachtung machte bereits Norman Daniel, der die neu aufkommenden historischen Darstellungsweisen so kommentierte: „Religion did not matter to these poets when they were using it only to register the transfer of loyalty; what did matter was noble birth, and that cannot change, equally important – it seemed to them – on either side of the great cultural and religious divide […] they take for granted a shared and undivided world of war and love, feasting and hunting, and all the pursuits

---

1823 Vgl. Aurell, Authoring the Past (wie Anm. 1820), S. 112.
1824 Ebd.
1825 Vgl. Vones, Geschichte der Iberischen Halbinsel (wie Anm. 102), S. 88 f.
1826 Vgl. ebd., S. 89–92.
1827 Vgl. ebd., S. 93.
1828 Vgl. Rivero, Compendio de historia (wie Anm. 923), S. 207. Ferner P. Henriet, Cluny and Spain before Alfonso VI: Remarks and Propositions, in: Journal of Medieval Iberian Studies 9, 2 (2017), S. 206–219, hier S. 206 f. Siehe auch Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 138, 152–154. Siehe auch Bru, Posar un nom (wie Anm. 1807), S. 130.
1829 Vgl. Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter (wie Anm. 837), S. 155.

of nobility […] the more serious fighting of the twelfth [century], and the more effective Arab organization under Almoravids and Almohads are justly reflected in the serious atmosphere of the *chansons de geste*.“[1830] Mit dem wachsenden politischen und geistlichen Einfluss aus Regionen nördlich der Pyrenäen ist also sehr wahrscheinlich auch ein von dort geprägtes literarisches Genre auf der Iberischen Halbinsel etabliert worden, das sich auch in der Darstellung und Deutung historischer Ereignisse und Personen(gruppen) niederschlägt. Mit den historiographischen Texten, die ab Mitte des zwölften Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel verfasst wurden, taucht man ergo in eine andere politische und eine andere literarisch-geistliche Welt ein. Wir können sicherlich nicht von einem radikalen Umbruch ausgehen, sondern müssen es uns als einen Prozess vorstellen, der allmählich eine andere Darstellungsform von Geschichte etablierte. Gerade die *Historia Silense* ist möglicherweise ein Beispiel für eine Übergangsphase – nimmt sie doch die Themen der „alten“ Historiographie auf, beansprucht aber, sich auf nur einen Herrscher zu konzentrieren.

Für eine umfassende Analyse, wie sie bei den bisher untersuchten Chroniken vorgenommen wurde, weicht also die *Chronica Adefonsi imperatoris* hinsichtlich ihres historiographischen Charakters zu sehr von den ihr vorangegangenen christlich-iberischen Chroniken ab. Gleichwohl ergänzt sie die Untersuchung der für die Darstellung des kulturell-religiös „Anderen“ verwendeten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen. Die in der *Historia Silense* einmalig auftretende Bezeichnung der islamischen Fremdherrscher als *Moabitari* ist das am häufigsten in der *Chronica Adefonsi imperatoris* verwendete Ethnonym. Im Text können 94 Erwähnungen nachgewiesen werden.[1831] So scheint diese Bezeichnung innerhalb des zwölften Jahrhunderts deutlich an Signifikanz hinzugewonnen zu haben. Eine detailliertere Analyse, wie dieses Ethnonym zu interpretieren sein könnte, folgt im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit.[1832] Das zweithäufigs-

---

[1830] Daniel, The Arabs and Medieval Europe (wie Anm. 1671), S. 102 f.

[1831] Siehe *ChrAdImp*, I, dreimal Abs. 27, S. 162 f.; Abs. 33, S. 166; Abs. 34, S. 166; zweimal Abs. 35, S. 167; Abs. 38, S. 168; zweimal Abs. 40, S. 168 f.; Abs. 41, S. 169; Abs. 42, S. 169; zweimal Abs. 47, S. 172; dreimal Abs. 51, S. 174; zweimal Abs. 53, S. 175; Abs. 55, S. 175; Abs. 60, S. 178; Abs. 80, S. 187; Abs. 84, S. 188; II, superscriptio, S. 195; dreimal Abs. 1, S. 195; Abs. 4, S. 197; Abs. 8, S. 199; zweimal Abs. 12, S. 201; zweimal Abs. 15, S. 202; Abs. 16, S. 202; Abs. 17, S. 203; zweimal Abs. 20, S. 204; Abs. 21, S. 205; Abs. 23, S. 205; zweimal Abs. 25, S. 206 f.; Abs. 29, S. 209; Abs. 30, S. 209; Abs. 31, S. 209; Abs. 32, S. 210; dreimal Abs. 34, S. 210 f.; zweimal Abs. 35, S. 211 f.; Abs. 38, S. 213; zweimal Abs. 40, S. 214; Abs. 45, S. 216; Abs. 47, S. 216; zweimal Abs. 48, S. 217; Abs. 49, S. 217; Abs. 51, S. 218; Abs. 54, S. 220; Abs. 55, S. 220; Abs. 65, S. 224; zweimal Abs. 67, S. 226; Abs. 68, S. 227; zweimal Abs. 69, S. 227; Abs. 71, S. 228; zweimal Abs. 72, S. 229; Abs. 79, S. 231; Abs. 80, S. 232; Abs. 81, S. 233; Abs. 83, S. 233; Abs. 84, S. 234; Abs. 86, S. 235; zwei Mal Abs. 87, S. 235 f.; Abs. 88, S. 236; Abs. 89, S. 237; zweimal Abs. 93, S. 239 f.; fünfmal Abs. 94, S. 240 f.; Abs. 96, S. 242; Abs. 99, S. 243; Abs. 102, S. 245; zweimal Abs. 103, S. 245; Abs. 104, S. 245; Abs. 107, S. 247.

[1832] S. u., S. 485–487.

te Ethnonym in der *Chronica Adefonsi imperatoris* ist *Hagareni* mit 87 Nennungen.[1833] Dem folgt *Sarraceni* mit 78 Erwähnungen.[1834] Gemessen an diesen hohen Zahlen, sind die übrigen Gruppenbezeichnungen in der Chronik quantitativ gesehen fast schon bedeutungslos. *Arabes* wird elfmal als Bezeichnung herangezogen.[1835] Trotz der sehr hohen Zahl an Nennungen von *Hagareni* kommt die Volksbezeichnung, die sich auf Hagars Sohn zurückführen lässt, *Ismaelitae*, nur einmalig vor.[1836] Als *Assyrii* wird eine kulturell-religiös andere Gruppe zweimal bezeichnet.[1837] Eigenen Charakter und zudem den Status als Novum hat das Ethnonym *Muzmutos*, das viermal in der Chronik erwähnt wird.[1838] *Mau-*

[1833] Siehe *ChrAdImp*, I, zweimal Abs. 27, S. 162 f.; zweimal Abs. 35, S. 167; Abs. 38, S. 168; Abs. 40, S. 168; Abs. 41, S. 169; zweimal Abs. 47, S. 172; Abs. 51, S. 174; Abs. 53, S. 175; Abs. 80, S. 187; Abs. 84, S. 188; II, superscriptio, S. 195; zweimal Abs. 1, S. 195; Abs. 2, S. 196; Abs. 4, S. 197; Abs. 5, S. 197; zweimal Abs. 8, S. 199; Abs. 12, S. 201; zweimal Abs. 15, S. 202; Abs. 17, S. 203; zweimal Abs. 20, S. 204; Abs. 21, S. 205; Abs. 23, S. 205; zweimal Abs. 25, S. 206 f.; Abs. 29, S. 209; Abs. 30, S. 209; Abs. 31, S. 209; dreimal Abs. 34, S. 210 f.; zweimal Abs. 35, S. 211 f.; Abs. 38, S. 213; zweimal Abs. 40, S. 214; Abs. 45, S. 216; Abs. 46, S. 216; Abs. 47, S. 216; zweimal Abs. 48, S. 217; Abs. 49, S. 218; Abs. 51, S. 218; Abs. 52, S. 219; Abs. 54, S. 220; Abs. 57, S. 221; Abs. 58, S. 222; Abs. 64, S. 224; Abs. 67, S. 226; Abs. 68, S. 227; Abs. 69, S. 227; Abs. 71, S. 228; zweimal Abs. 72, S. 229; Abs. 77, S. 231; Abs. 79, S. 231; dreimal Abs. 80, S. 232; Abs. 81, S. 233; Abs. 83, S. 233; Abs. 84, S. 234; Abs. 86, S. 235; zweimal Abs. 87, S. 235 f.; Abs. 88, S. 236; Abs. 89, S. 237; Abs. 92, S. 239; zweimal Abs. 93, S. 239 f.; sechsmal Abs. 94, S. 240 f.; Abs. 95, S. 241; Abs. 98, S. 242; Abs. 101, S. 244; zweimal Abs. 105, S. 246.

[1834] Siehe *ChrAdImp*, I, zweimal Abs. 27, S. 162 f.; Abs. 33, S. 165; Abs. 34, S. 166; dreimal Abs. 48, S. 172; zweimal Abs. 51, S. 174; zweimal Abs. 53, S. 175; Abs. 54, S. 175; Abs. 55, S. 176; dreimal Abs. 60, S. 178; Abs. 61, S. 178; Abs. 70, S. 182; Abs. 72, S. 184; Abs. 79, S. 187; Abs. 84, S. 188; II, Abs. 1, S. 195; zweimal Abs. 2, S. 196; zweimal Abs. 3, S. 196 f.; Abs. 7, S. 198; Abs. 13, S. 201; Abs. 18, S. 203; sechsmal Abs. 20, S. 204; Abs. 23, S. 205; Abs. 25, S. 206; Abs. 26, S. 207; dreimal Abs. 28, S. 208; Abs. 33, S. 210; Abs. 34, S. 211; Abs. 37, S. 213; viermal Abs. 39, S. 213 f.; Abs. 41, S. 214; Abs. 42, S. 215; Abs. 46, S. 216; Abs. 48, S. 217; Abs. 51, S. 219; zweimal Abs. 54, S. 219 f.; Abs. 56, S. 221; Abs. 62, S. 223; zweimal Abs. 67, S. 226; Abs. 69, S. 227; zweimal Abs. 70, S. 227 f.; Abs. 73, S. 229; Abs. 74, S. 230; Abs. 75, S. 230; zweimal Abs. 77, S. 231; Abs. 79, S. 232; dreimal Abs. 84, S. 234; viermal Abs. 85, S. 235; Abs. 89, S. 236; Abs. 90, S. 237; Abs. 98, S. 243.

[1835] Siehe *ChrAdImp*, I, Abs. 53, S. 175; II, Abs. 1, S. 195; Abs. 4, S. 197; zweimal Abs. 25, S. 207 f.; Abs. 32, S. 210; Abs. 52, S. 219; Abs. 80, S. 232; Abs. 102, S. 245; zweimal Abs. 103, S. 245.

[1836] Siehe *ChrAdImp*, II, Abs. 107, S. 246.

[1837] Siehe *ChrAdImp*, II, Abs. 10, S. 200; Abs. 102, S. 244. Vgl. Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 140, die im Kontext der *ChrAdImp* eine Gleichsetzung der Assyrer mit den *Muzmutos* sieht und zugleich den biblischen Hintergrund des Assyrer-Namens erkennt.

[1838] Siehe *ChrAdImp*, II, Abs. 10, S. 200; Abs. 45, S. 216; Abs. 104, S. 245; Abs. 109, S. 247. Vgl. Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 123 f. Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 140, separiert die *Muzmutos* von den übrigen

ri wird ebenfalls nur zweimal herangezogen.[1839] Die Bezeichnung als *pagani* erfolgt nur viermal.[1840] Letztlich weckt noch eine Zahl Erstaunen: Angesichts der noch so großen Signifikanz von *barbari* in der *Historia Silense* überrascht das nur zweimalige Aufkommen dieser Bezeichnung in der *Chronica Adefonsi imperatoris*.[1841] Gemessen an diesen quantitativen Beobachtungen gelangen in der *Chronica Adefonsi imperatoris* zwar die bereits etablierten Ethnonyme *Arabes*, *Sarraceni* und *Hagareni* zu neuer Geltung, doch gemessen an der jüngeren historiographischen Vergangenheit des zwölften Jahrhunderts zeichnet sich ein ganz anderes Bild in Bezug auf die Signifikanz der Ethnonyme ab. Das in der *Historia Silense* einmalig beanspruchte Ethnonym *Moabitari* ist hier nun das quantitativ wichtigste. Die in der *Historia Silense* noch so intensiv beanspruchten Ethnonyme *Mauri* und *barbari* haben gemessen an den Zahlen keine Relevanz in der *Chronica Adefonsi imperatoris*. Was sich bei Ersterer abzeichnete, bestätigt Letztere: Die Denomination der kulturell-religiös „Anderen" in der christlich-iberischen Historiographie wird im zwölften Jahrhundert undeutlicher, unstrukturierter und vielfältiger als in den vorangegangenen Jahrhunderten. Zieht man das *Chronicon regum Legionensium* zur Betrachtung hinzu, wird dieser Eindruck nur noch mehr bestätigt. Dies weist nur drei Ethnonyme auf.[1842] Allerdings sind dies diejenigen, die auch in der *Chronica Adefonsi imperatoris* die häufigsten sind: *Sarraceni*, *Hagareni* und *Almorabiti*, wobei Letzteres mit *Moabitari* bedeutungsgleich ist, wie noch nachgewiesen werden wird.[1843]

Die *Chronica Naierensis*

Ein weiterer Baustein wäre die *Chronica Naierensis*,[1844] die wohl zwischen 1173 und 1190 kompiliert wurde.[1845] Tatsächlich ist nur ein verschwindend geringer Teil dieser Chronik neu, im Sinne von selbstständig verfasst. Es handelt sich um

---

Ethnonymen und identifiziert sie aufgrund phonetischer Ähnlichkeit mit den „Maṣmūda-Berbern", also einem bestimmten Berberstamm, der als Unterstützer der Almoraviden galt.

[1839] Siehe *ChrAdImp*, I, Abs. 79, S. 187; II, Abs. 56, S. 221.

[1840] Siehe *ChrAdImp*, I, Abs. 56, S. 176; II, Abs. 26, S. 207; Abs. 66, S. 225; Abs. 85, S. 235.

[1841] Siehe *ChrAdImp*, II, Abs. 11, S. 200; Abs. 66, S. 225.

[1842] Vgl. Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 122 f.

[1843] S. u., S. 485–487.

[1844] Siehe die Editionen *Chronica Naierensis*, in: J. A. Estévez Sola (Hrsg.), Chronica Naierensis. Cvra et stvdio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71 A), Turnhout 1995 (im Folgenden *ChrNaj*), S. 1–181, sowie *Crónica Najerense*, in: A. Ubieto Arteta (Hrsg.), Crónica Najerense. Estudio preliminar, edición crítica e índices (Textos Medievales 15), Valencia 1966, S. 31–119.

[1845] Vgl. Henriet, Chronica Naierensis (wie Anm. 1336), S. 778. Siehe vergleichend ältere Datierungsthesen in Huete Fudio, La historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 64.

eine Kompilation von bereits bestehenden historiographischen Texten – größtenteils Isidors Chronik, den Asturischen Chroniken, aber auch mit Teilen der *Chronik des Sampiro*, der *Historia Silense* oder des *Chronicon regum Legionensium*. Wie frühere Forschungen an den Texten und ihren Versionen in der *Chronica Naierensis* nachweisen konnten, sind Ethnonyme und biblische Elemente übernommen und folglich in der vorliegenden Arbeit bereits untersucht worden, wenngleich im Kontext anderer Chroniken.[1846] Da sich die *Chronica Naierensis* gewissermaßen bei den Inhalten früherer christlich-iberischer Chroniken bedient, ist es auch nicht verwunderlich, dass sich in ihr das etablierte und bis zur *Historia Silense* beibehaltene Modell der Heilsgeschichte und deren Verknüpfung mit der Geschichte der Iberischen Halbinsel wiederfindet. Die inhaltliche Struktur des Werkes spiegelt dies wider: Die Chronik beginnt mit Adam und behandelt in ihrem ersten Buch die Geschichte bis zur umayyadischen Eroberung. Das zweite und dritte Buch widmen sich ausschließlich der iberischen Geschichte bis zum Tod Alfons' VI. im Jahre 1109.[1847] Insofern bestätigt sie eine gewisse Vorstellungswelt, die sich vom achten bis zum zwölften Jahrhundert in der christlich-iberischen Historiographie nachweisen lässt. Die schiere Existenz dieser Kompilation lässt immerhin auch im späten zwölften Jahrhundert auf Interesse an dieser spezifisch historiographischen Darstellungsweise schließen. Durch den kompilatorischen Charakter der Chronik ist es allerdings kaum möglich, he-

---

[1846] Vgl. Henriet, Chronica Naierensis (wie Anm. 1336), S. 779; siehe auch Sánchez Alonso, Historia de la historiografía (wie Anm. 1179), S. 119–122. Eine detaillierte Auflistung kompilierter Textpassagen bietet Ubieto Arteta, Crónica Najerense (wie Anm. 1844), S. 12–21; ferner Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. CLXVIII–CLXXVII, der eine textuelle Gegenüberstellung mit der *ChrAlfIII* bietet und ebd., S. 109–129, die in die *ChrNaj* interpolierte Redaktion der *ChrAlfIII* ediert. Der Vergleich der Redaktionen A und B mit der Redaktion in der *ChrNaj* (D) insbesondere in dieser Edition ermöglicht auf praktische Weise die Feststellung, dass Ethnonyme in den entsprechenden Passagen mit übernommen worden sind, wenngleich gelegentlich grammatikalische Veränderungen vorgenommen wurden. Gleiches gilt für Bibelzitate. Siehe auch Wreglesworth, The Chronicle of Alfonso III (wie Anm. 440), S. 113, 133–138; siehe außerdem Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 173. Zur Quellengenealogie siehe insbesondere die Studien von Estévez Sola, Chronica Naierensis (wie Anm. 1844), S. IX–LXIII, LXXIX–LXXXVI. Der Anmerkungsapparat ebd., S. 1–181, signalisiert ebenfalls übernommene Passagen. Vergleicht man diese mit den entsprechenden Passagen in den Editionen der Texte, die vom Kompilator herangezogen wurden, bestätigt sich, was sich in der Gegenüberstellung von Prelog andeutete: Ethnonyme und biblischer Wortlaut werden beibehalten, wenn die entsprechenden Passagen übernommen werden. Eine textuelle Gegenüberstellung von Passagen der *ChrNaj* vor allem mit der *ChrSamp* und der *HistSil* bietet J. A. Estévez Sola, Chronica Naierensis e Historia Silensis. Modelos historiográficos y crítica textual, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 7 (juin 2009), Chronica naiarensis, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/18048> (Stand: 02.09.2019).

[1847] Vgl. Henriet, Chronica Naierensis (wie Anm. 1336), S. 779.

rauszufinden, welche biblischen Elemente der Kompilator oder die Kompilatoren besonders hervorheben wollten, denn die Auswahlkriterien für die jeweiligen Passagen aus früheren historiographischen Werken mussten ja nicht zwangsläufig auf deren Verbindungen zur Bibel fußen.

Entsprechend schwierig ist es auch, die in der *Chronica Naierensis* verwendeten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen zu interpretieren. Die Kompilation aus verschiedenen, vorangegangenen Chroniken verhindert eine für die Entstehungszeit repräsentative Deutung der Bezeichnungen und deren Zahlenverhältnisse. Allerdings wird durch die *Chronica Naierensis* der etwas undurchsichtige Charakter des Spektrums der Gruppenbezeichnungen in der christlich-iberischen Historiographie des zwölften Jahrhunderts bestätigt. Mit 40 Nennungen ist *Mauri* das am häufigsten genutzte Ethnonym für die kulturell-religiös „Anderen“.[1848] Dem folgt mit 38 Nennungen die Bezeichnung als *barbari*.[1849] Das Ethnonym *Sarraceni* wird 29-mal gewählt.[1850] Die Bezeichnung als *Chaldaei* erfährt durch die Übernahme großer Passagen der *Chronik Alfons' III.* eine recht hohe Anzahl mit 26 Nennungen, wovon allerdings nur 19 direkt auf die kulturell-religiös „Anderen“ auf der Iberischen Halbinsel bezogen werden.[1851]

[1848] Siehe *ChrNaj*, I, Abs. 211, S. 96; II, Abs. 6, S. 102; Abs. 11, S. 105; Abs. 15, S. 107; Abs. 17, S. 110; Abs. 17, S. 112; Abs. 17, S. 113; zweimal Abs. 18, S. 114; zweimal Abs. 20, S. 116; zweimal Abs. 20, S. 117; Abs. 20, S. 118; Abs. 23, S. 123; Abs. 29, S. 131; viermal Abs. 32, S. 138; Abs. 33, S. 140; zweimal Abs. 36, S. 143; zweimal Abs. 40, S. 147; Abs. 40, S. 148; III, Abs. 2, S. 150; Abs. 3, S. 151; Abs. 5, S. 155; zweimal Abs. 6, S. 157; Abs. 7, S. 160; dreimal Abs. 8, S. 161; Abs. 10, S. 163, Abs. 12, S. 169; Abs. 14, S. 171; Abs. 17, S. 175; Abs. 23, S. 180.

[1849] Siehe *ChrNaj*, II, Abs. 17, S. 110; Abs. 17, S. 111; fünfmal Abs. 17, S. 112; zweimal Abs. 18, S. 114; zweimal Abs. 20, S. 115; Abs. 20, S. 116; viermal Abs. 20, S. 117, Abs. 20, S. 118; III, fünfmal Abs. 6, S. 156; zweimal Abs. 6, S. 157; viermal Abs. 7, S. 160; Abs. 8, S. 160; dreimal Abs. 8, S. 161; zweimal Abs. 8, S. 162; dreimal Abs. 10, S. 163; Abs. 10, S. 165. Weitere Nennungen des Begriffes rekurrieren nicht auf die kulturell-religiös „Anderen“, sondern beziehen sich auf spätantik-frühmittelalterliche Nichtchristen.

[1850] Siehe *ChrNaj*, I, Abs. 23, S. 10; Abs. 196, S. 85; Abs. 209, S. 94; zweimal Abs. 211, S. 96; II, zweimal Abs. 2, S. 99; Abs. 15, S. 108; Abs. 16, S. 109; Abs. 21, S. 120; Abs. 23, S. 122; Abs. 24, S. 126; zweimal Abs. 29, S. 131; zweimal Abs. 31, S. 135; Abs. 31, S. 136; Abs. 32, S. 137; zweimal Abs. 32, S. 138; Abs. 34, S. 142; Abs. 37, S. 144; Abs. 39, S. 146; III, Abs. 1, S. 149; Abs. 10, S. 165; Abs. 10, S. 166; zweimal Abs. 20, S. 177; Abs. 21, S. 178.

[1851] Siehe *ChrNaj*, I, Abs. 210, S. 95; II, Abs. 2, S. 99; Abs. 4, S. 100; dreimal Abs. 5, S. 101; Abs. 6, S. 102; Abs. 9, S. 104; Abs. 10, S. 104; Abs. 16, S. 109; zweimal Abs. 17, S. 110; Abs. 17, S. 111; Abs. 17, S. 112; Abs. 18, S. 114; zweimal Abs. 20, S. 116; Abs. 23, S. 123; Abs. 29, S. 130. Früher im Werk taucht der Terminus noch öfter auf, gehört dort jedoch immer zur Nacherzählung biblischer Inhalte. Die Zählung setzt hier mit der Benennung der kulturell-religiös „Anderen“ auf der Iberischen Halbinsel mit diesem Ethnonym ein.

Der Terminus *Arabes* kommt zehnmal vor.[1852] *Hagareni*[1853] und *Ismaelitae* belaufen sich auf jeweils zehn Nennungen.[1854] Die Bezeichnung als *pagani* erfolgt achtmal.[1855] Mit der Kompilation verschiedener Teile von verschiedenen Chroniken geht auch die Verwendung verschiedener Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen aus den jeweiligen Chroniken einher. Durch die Übernahme der entsprechenden Passage aus der *Chronik Alfons' III.* erhält somit auch der Bezug zu den *Babylones* eine einmalige Nennung.[1856] *Amorrei*[1857] und *Moabitari*[1858] werden je einmal genannt. Musa, ein von Abd ar-Rahman II. verachteter Heerführer, sei von *natione Getulus*[1859] gewesen – ein Ethnonym, das insgesamt zweimal herangezogen wird.[1860] Ferner wird auch mit dem Attribut *supersticiosa* einmalig Bezug auf die konkret-religiöse Charakterisierung der kulturell-religiös „Anderen" genommen, die in diesem Fall sogar als *secta* bezeichnet werden.[1861] Schließlich deuten einige Formulierungen auch bei der *Chronica Naierensis* auf eine synonyme Verwendung von *Mauri* und den bis ins elfte Jahrhundert deutlich von diesem Ethnonym unterschiedenen Volksbezeichnungen hin.[1862] Insgesamt gilt für die *Chronica Naierensis*, dass sie inhaltlich in Bezug auf ihre biblischen Elemente bereits als untersucht gelten kann.[1863] Hinsichtlich der Ethnonyme und Grup-

---

[1852] Siehe *ChrNaj*, I, Abs. 211, S. 96; II, Abs. 5, S. 101; Abs. 8, S. 103; Abs. 15, S. 106; Abs. 21, S. 120; zweimal Abs. 21, S. 121; Abs. 25, S. 126; Abs. 28, S. 130; Abs. 31, S. 136.

[1853] Siehe *ChrNaj*, I, Abs. 23, S. 10; II, Abs. 26, S. 127; Abs. 29, S. 131; Abs. 29, S. 133; Abs. 31, S. 135; Abs. 32, S. 139; Abs. 34, S. 141; Abs. 34, S. 142; Abs. 35, S. 143; Abs. 39, S. 146.

[1854] Siehe *ChrNaj*, I, Abs. 23, S. 10; Abs. 211, S. 97; II, Abs. 2, S. 98; Abs. 4, S. 100; Abs. 12, S. 105; Abs. 20, S. 117; Abs. 20, S. 118; Abs. 21, S. 119; Abs. 32, S. 138; Abs. 33, S. 140.

[1855] Siehe *ChrNaj*, II, Abs. 4, S. 100; Abs. 11, S. 105; dreimal Abs. 34, S. 141; Abs. 40, S. 147; III, Abs. 7, S. 158; Abs. 7, S. 160. Die Bezeichnung *gens pagana* in II, Abs. 16, S. 108, bezieht sich nicht auf die Fremdherrscher, sondern auf die *Lordomanorum gens*.

[1856] *ChrNaj*, II, Abs. 1, S. 98: *Per omnes prouintias Yspanie prefectos posuerunt et pluribus annis Babilonico regi tributa persoluerunt* […]. Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 8, S. 398; *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 8, S. 399.

[1857] Siehe *ChrNaj*, II, Abs. 20, S. 118.

[1858] Siehe *ChrNaj*, II, Abs. 20, S. 117.

[1859] *ChrNaj*, II, Abs. 17, S. 111; vgl. *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta* (wie Anm. 1544), S. 104. In den früheren Versionen der *ChrAlfIII* ist anstelle von *Getulus* noch *Gotus* zu lesen. Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 25, S. 428, und *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 25, S. 429. Siehe zu diesem Phänomen Marschner, The World Map (wie Anm. 1374), S. 217 f.

[1860] Siehe *ChrNaj*, II, Abs. 17, S. 111; Abs. 21, S. 120.

[1861] Ebd., II, Abs. 17, S. 111.

[1862] So ist *ChrNaj*, II, Abs. 35, S. 143, Almansor *rex Agarenorum*, während er schon ebd., Abs. 36, S. 143, *rex Maurorum* ist. Vgl. insgesamt zu Ethnonymen in *ChrNaj* Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 121.

[1863] Eine sonst nicht vorkommende Psalm-Stelle ist nachweisbar in *ChrNaj*, II, Abs. 29, S. 133, jedoch ist diese Passage ebenfalls mit Hiob 1,21 identifizierbar und als solche schon interpretiert. Die Passage ebd., III, Abs. 7, S. 158: […] *dico uobis quodcumque pecieritis Patrem in nomine meo dabit uobis* […] ist mit Joh 16,23: *et in illo die me non rogabitis*

penbezeichnungen wird sie zwar in die Statistik aufgenommen, jedoch können die durch sie gegebenen Zahlenverhältnisse nicht als repräsentativ erachtet werden; somit ist sie auch in dieser Hinsicht nur Beiwerk.

Die *Chronica gothorum Pseudo-Isidoriana*

Schließlich ist es die *Chronica gothorum Pseudo-Isidoriana*, die grundsätzlich in den Betrachtungszeitraum der vorliegenden Arbeit hineinzugehören scheint.[1864] Der Text behandelt die Geschichte der Goten von ihrer Abstammung von Noah über das Römische Reich, inklusive Byzanz, bis hin zum Fall des Westgotenreiches durch Tariq.[1865] Über die Datierung der Chronik herrscht offenbar Unklarheit: Datierungen vom zehnten bis ins zwölfte Jahrhundert werden diskutiert.[1866]

Es versteht sich von selbst, dass bei einer Geschichtsdarstellung, die mit den Söhnen Noahs einsetzt, auch biblische Elemente aufscheinen. Diese bleiben in der *Chronica gothorum Pseudo-Isidoriana* dennoch quantitativ äußerst gering und beziehen sich nicht auf die kulturell-religiös „Anderen". Neben der Ge-

---

quicquam amen amen dico vobis si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis identifizierbar, jedoch nicht von Relevanz für die vorliegende Fragestellung.

1864 *Chronica gothorum a sancto Isidoro*, in: F. González Muñoz (Hrsg.), La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113). Edición crítica, traducción y estudio (Biblioteca Filológica 6), Noia (A Coruña) 2000 (im Folgenden *ChrPsIs*), S. 109–191. Siehe auch die ältere Edition *Crónica gothorum a sancto Isidoro*, in: A. B. Vidal (Hrsg.), Crónica seudo Isidoriana (Textos Medievales 5), Valencia 1961, S. 9–53.

1865 Vgl. González Muñoz, La chronica gothorum (wie Anm. 1864), S. 18–20.

1866 Intensiv mit Nachweisen unterlegt dokumentiert diese Debatte M. M. Tischler, Translation-Based Chronicles, Twelfth to Thirteenth Centuries. New Sources for the Arabo-Latin Translation Movement in the Iberian Peninsula, in: Journal of Transcultural Medieval Studies 1, 2 (2014), S. 175–218, hier S. 178–189, insbesondere S. 178, Anm. 13 und S. 179, Anm. 16. Überliefert ist die Chronik nur in einer Handschrift, die vermutlich aus dem Süden des heutigen Frankreich stammt. Vgl. ebd., S. 178, Anm. 9. Ebenso L. Pascual Martínez, Un cronista Murciano del siglo XI: el autor de la „Crónica Seudo Isidoriana", in: Murgetana 38 (1972), S. 49–60, hier S. 50 f. Des Weiteren Huete Fudio, La historiografía latina medieval (wie Anm. 1205), S. 8. Siehe auch J. Gil, Notas sobre la *Chronica Pseudo-Isidoriana*, in: Boletín de la Real Academia Española 98 (2018), S. 255–265, hier S. 260. Für eine Datierung ins zehnte Jahrhundert plädierte R. Menéndez Pidal, Sobre la crónica Pseudo Isidoriana, in: Cuadernos de Historia de España 21–22 (1954), S. 5–15. Für eine Datierung ins elfte Jahrhundert argumentierte zuvor C. Sánchez Albornoz, San Isidoro, „Rasis" y la Pseudo Isidoriana, in: Cuadernos de Historia de España 4 (1946), S. 73–113, hier S. 73. Noch früher sprach sich G. Leví Della Vida, The „Bronze Era" in Moslem Spain, in: Journal of the American Oriental Society 63, 3 (1943), S. 183–191, hier S. 186, Anm. 27, dafür aus, dass die Chronik nicht älter als das zwölfte Jahrhundert sein könne. Den Verdacht, der Text könne mit der Herrschaftsübernahme Alfons' VI. in Toledo entstanden sein und somit aus dem elften Jahrhundert stammen, formulieren Orcástegui / Sarasa, La historia en la Edad Media (wie Anm. 107), S. 132. Jüngst schrieb Barrett, Hispania at Home and Abroad (wie Anm. 179), S. 75, von einer möglichen Datierung in die Mitte des zehnten Jahrhunderts.

nealogie der Söhne Noahs[1867] werden auch biblische Geschichten wie die Babylonische Gefangenschaft thematisiert.[1868] Die bereits behandelte Tradition, die Goten mit Magog in genealogischen Zusammenhang zu bringen, manifestiert sich auch in dieser Chronik.[1869] Ein weiteres sich wiederholendes Element ist die Herrschaftsdarstellung der byzantinischen Kaiser, insbesondere Herakleios' und Phokas', und deren Auseinandersetzung mit Chosrau.[1870] Die Thematisierung der kulturell-religiös „Anderen" in diesen Passagen fällt allerdings sehr gering aus. Neben der zweimaligen Nennung Mohammeds, die allerdings je ausschließlich der Zeitrechnung, also der Berechnung der Jahre nach der Hedschra dient,[1871] finden sich in diesen Passagen die einzigen drei Verwendungen des Ethnonyms *Arabes*.[1872] Dies ist zudem das einzige Ethnonym, das als Bezeichnung des kulturell-religiös „Anderen" in der *Chronica gothorum Pseudo-Isidoriana* neben der einmaligen Verwendung der Bezeichnung *Mauri* vorkommt.[1873] Die Chronik thematisiert auch die *barbari*, allerdings zu Zeiten Gindaswinds, weswegen schwerlich die Araber mit dieser Bezeichnung gemeint sein können.[1874] Da die Invasion des Westgotenreiches bei Weitem nicht als so negatives Ereignis dargestellt wird wie in den Chroniken des achten und neunten Jahrhunderts, und Tariq sogar als derjenige angegeben wird, der den Frieden auf die Iberische Halbinsel gebracht habe, kann diese Chronik nicht mit dem Gesamtnarrativ der christlich-iberischen Geschichtsschreibung seit dem achten Jahrhundert in inhaltlichen Einklang gebracht werden.[1875]

[1867] Vgl. *ChrPsIs*, Kap. II, S. 114.
[1868] Vgl. ebd., Kap. III, S. 118.
[1869] Ebd., Kap. II, S. 114: […] *Magog genuit Gothos* […].
[1870] Vgl. ebd., Kap. XVII, S. 174–176.
[1871] Ebd., Kap. XVII, S. 174: […] *anno Mahomet XXX annis*; ebd., Kap. XVIII, S. 178: […] *decem annis anno Mahomet* […].
[1872] Ebd., Kap. XVII, S. 174: […] *quod Eraclius audiens oppido egre tulit et congregans omnes nationes affricanas et arabes usque ad mare oceanum posuit Nubitam ducem super partem exercitus sui* […]. Ebd.: *Tunc surrexit guerra inter eum et arabes*. Ebd.: *Cui arabes occurrentes debellauerunt eum* […].
[1873] Ebd., Kap I, S. 110: *Referetur etiam ab illis duas esse Yspanias, superiorem scilicet et inferiorem, uel citeriorem et ulteriorem, altera citima mauris, altera plane ab illis remota*.
[1874] Vgl. ebd., Kap. XVIII, S. 178. Zur Identifikation von *Gondolus* mit Gindaswind siehe González Muñoz, La chronica gothorum (wie Anm. 1864), S. 179, Anm. 159.
[1875] Vgl. A. Christys, „How Can I Trust You, Since You Are a Christian and I Am a Moor?" The Multiple Identities of the Chronicle of Pseudo-Isidore, in: R. Corradini / R. Meens / C. Pössel / P. Shaw (Hrsg.), Texts and Identities in the Early Middle Ages (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12), Wien 2006, S. 359–372, hier S. 359, 363–365, 368. Siehe auch Dies., Expanding/Expounding the Chronicle of Pseudo-Isidore: Paris, BN lat. 6113, in: R. Corradini / M. Diesenberger / M. Niederkorn-Bruck (Hrsg.), Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18), Wien 2010, S. 79–91, hier S. 79.

In der Thematisierung der Invasion der Iberischen Halbinsel tauchen keine biblischen Elemente bei der Darstellung der kulturell-religiös „Anderen“ auf. Ein leiser Verdacht könnte bei der Benennung der arabischen Machthaber aufkommen – […] *tunc uenit Mugit cum militibus quos Moises dominus Tarec direxerat*[1876] – jedoch entpuppt sich der Name *Moises* nicht als Moses, sondern als Musà ben Nusayr, Herrscher über die Provinz Tingitana.[1877] Eine weitere Vermutung, dass bei der Darstellung des Paktes zwischen Theodemir und Tariq die Passage *Et tamen quod statuerant ratum habuerunt, quia inter reges et proceres ueritas semper obnixe teneda est*[1878] eine Verbindung zum Buch der Richter[1879] herstellt, kann letztlich nicht mit irgendeiner (typologischen oder sonstigen) Sinnhaftigkeit untermauert werden. Die *Chronica gothorum Pseudo-Isidoriana* ist somit für die vorliegende Arbeit irrelevant, allerdings wird die Verwendung der Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen in den folgenden Synthese-Teil einfl eßen.

[1876] *ChrPsIs*, Kap. XXI, S. 188

[1877] Vgl. González Muñoz, La chronica gothorum (wie Anm. 1864), S. 189, Anm. 180.

[1878] *ChrPsIs*, Kap. XXI, S. 188.

[1879] Ri 19,7: *at ille consurgens coepit velle proficisci et nihilominus obnixe eum socer tenuit et apud se fecit manere.*



II. SYNTHESE

1. Die drei Modi der Bezugnahme zur Bibel

In den Analysen der christlich-iberischen Chroniken zwischen dem achten und dem zwölften Jahrhundert haben sich drei Modi der Bezugnahme zur Bibel herauskristallisiert: das Zitat, die Assoziation und die Übernahme biblischer Erzählstrukturen. Die Anwendung dieser drei Modi zieht sich durch alle untersuchten Texte. Sie können allerdings nicht immer deutlich voneinander unterschieden werden. Sie verschwimmen durchaus miteinander, sodass mitunter keine klaren Grenzen zwischen diesen Formen der Bezugnahme zur Bibel auszumachen sind. Ihre Vielfalt und Komplexität soll im Folgenden charakterisiert und in den Kontext der vorliegenden Arbeit eingebettet werden. Es muss aber ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass es sich dabei um den Versuch einer Kategorisierung der Form auftretender biblischer Elemente innerhalb der untersuchten Texte handelt. Die Bezeichnungen der Kategorien sind selbstgewählte Arbeitsbegriffe und in keiner Weise zeitgenössisch.

Zitat

Je nachdem, ab wann genau man tatsächlich von einem Zitat sprechen kann, handelte es sich bei schätzungsweise 160 der hier untersuchten Fälle biblischer Bezugnahme um ein Zitat, im Sinne einer wörtlichen Übernahme biblischen Vokabulars.[1880] Sofern es eine Anzahl mehrerer Wörter ist, die ein Chronist weitestgehend wörtlich aus einem biblischen Text übernommen hat, soll also hier von einem Zitat gesprochen werden.[1881] Noch deutlicher als die schiere Übernahme biblischen Vokabulars in den „eigenen" Text ist selbstverständlich ein vom Chronisten selbst angekündigtes Zitat, wie es, um zwei Beispiele zu nennen, zu Beginn der *Prophetischen Chronik*[1882] oder im Verweis auf die Sprüche in der *Historia Silense* nachvollziehbar ist.[1883]

In letzteren beiden Fällen handelt es sich um gezielte Verweise auf bestimmte biblische Passagen beziehungsweise Aussagen. Die Chronisten verweisen in solchen Fällen die Leser explizit auf eine bestimmte Bibelstelle. In einer unkommentierten Übernahme biblischen Vokabulars kann der gleiche Effekt erzeugt worden sein. Das Zitat – selbst wenn es nicht als solches kenntlich ge-

---

[1880] Die Zählung, oder besser: Schätzung, lässt sich anhand der nachfolgenden Tabelle 4 nachvollziehen. S. u., S. 419–432.

[1881] So beispielsweise *Chr754*, Abs. 44, S. 350: […] *sanctimonie studio claret atque longebos et merito honorabiles uiros, quos in supra fatam sibi conmissam eclesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat* […] und Jes 9,15: *longevus et honorabilis ipse est caput et propheta docens mendacium ipse cauda est* bzw. Röm 10,2: *testimonium enim perhibeo illis quod aemulationem Dei habent sed non secundum scientiam*.

[1882] *ChrProph*, Abs. 1, S. 2: *Factum est uerbum Domini ad Ezechiel dicens* […].

[1883] *HistSil*, Abs. 10, S. 146: […] *ad hoc, ut reminiscatur illius sapientis ueridici sermonis: inpius cum ceciderit in profundum contepnet.*

macht worden ist – konnte als Auslöser dienen, der die biblisch gebildeten Leser an eine ganz bestimmte biblische Episode erinnerte, also gewissermaßen auf Basis der Wortwahl eine intellektuelle Verknüpfung herstellte. Jedoch kann für den Fall eines Zitates, das nicht explizit angekündigt oder gekennzeichnet wurde, auch die Möglichkeit bestehen, dass es sich um eine verinnerlichte Wortwahl handelt, die der Chronist wählte, weil ihm das die naheliegendste Art schien, sich auszudrücken. Besonders abgewandelte Zitate, deren Abwandlung offenbar nicht einer Angleichung an die historischen Umstände der Iberischen Halbinsel diente, könnten darauf hindeuten, dass entweder aus dem Gedächtnis zitiert wurde und gewissermaßen bereits vor der Niederschrift eine Verknüpfung mit biblischen Inhalten entstand oder aber, wie erwähnt, der biblische Aussagegehalt so stark verinnerlicht war, dass man vielleicht sogar von einer unbewussten Verknüpfung zur Bibel sprechen kann.[1884] Was nun genau die Intentionen solcher leicht abgewandelter Zitate waren, darüber kann in den meisten Fällen nur spekuliert werden. Selbstverständlich ist hier auch noch an die Option zu erinnern, dass der biblische Text in einer anderen Form als dem Vulgata-Text vorgelegen haben könnte.[1885] In jedem dieser Fälle ist allerdings klar, dass der historiographische Inhalt mit einem biblischen Hintersinn verbunden ist, ob nun gezielt (bewusst) oder verinnerlicht (unbewusst).

Insbesondere in Fällen, in denen explizit auf die Bibel verwiesen wird, ist davon auszugehen, dass der autoritative Charakter der biblischen Texte die in den Chroniken getroffene(n) Aussage(n) bekräftigen respektive verifizieren oder ihnen einen zusätzlichen Sinn verleihen sollte. Das kann natürlich für alle Formen der Bezugnahme zur Bibel gelten. Das Zitat scheint darin allerdings besonders deutlich zu sein. Allerdings kann ein Zitat – wie auch alle anderen der erwähnten Modi – statt auf Autorität oder Verifikation auch auf Verdeutlichung, also auf ein Verständlichmachen abzielen. Was in welchem historiographisch dokumentierten Fall zutrifft, ist stets kontextabhängig und muss zudem nicht immer scharf trennbar sein. Durchaus kann ein Bibelzitat autoritativ, verifizierend *und* erklärend sein. Die Grenzen sind fließend. Und so komplex wie Historiographie – insbesondere in transkulturellen Kontexten – ist, so komplex sind auch ihre semantischen sowie kausalen Strukturen.

Wie die nachfolgende Tabelle noch veranschaulichen wird, wird in der christlich-iberischen Historiographie zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert besonders oft aus dem ersten Buch der Könige, den Büchern der Chroniken und den Psalmen zitiert (im oben definierten Sinne). Oder anders: Wenn auf diese biblischen Texte Bezug genommen wird, so überwiegend mittels Zitaten. Diese Texte wurden zudem, verglichen mit anderen biblischen Büchern, recht oft herangezogen. Weniger frequentiert bezog man sich beispielsweise auf das Buch Daniel, das Matthäus- oder Lukasevangelium oder die Apostelgeschich-

---

[1884] Beispiele hierfür wurden thematisiert auf den S. 212 oder S. 292 f.

[1885] Siehe die Beispiele, die mittels der *VetLat* verifiziert werden konnten, S. 196 oder S. 352.

te, doch in diesen Fällen fast ausschließlich mittels Zitaten. Können aus diesen rein quantitativen Beobachtungen grundsätzliche und vor allem wissenschaftlich wertvolle Schlüsse über die Struktur der hier untersuchten Geschichtsschreibung oder die Taktik ihrer Autoren in Bezug auf biblische Darstellungsweisen gezogen werden? Wohl kaum. Dafür sind die entsprechenden Passagen, in denen diese Form der Bezugnahme zur Bibel angewandt wurde, wohl zu spezifisch und eine Generalisierung würde den einzelnen Texten vermutlich nicht gerecht. Nur eine Untersuchung von Fall zu Fall, wie sie auch vorgenommen wurde, scheint glaubwürdige Ergebnisse für die Frage nach dem Sinn eines Bibelzitates zu liefern. Das bedeutet aber nicht, dass ein durch diese Form vermitteltes Motiv nicht doch auf bestimmte generelle Denkweisen schließen lässt, denn nicht die Form, sondern der Inhalt des biblischen Elements hat sich für die vorliegende Arbeit als wesentlich herausgestellt.

Wollte man nun die Form des Zitates gegenüber den anderen genannten Formen hierarchisieren, so kann man lediglich sagen, dass das Zitat – zumindest wenn es als solches auch angekündigt wird – wohl die unmittelbarste Form der Bezugnahme zur Bibel darstellt.

Assoziation

Eine weitere Form der Bezugnahme zur Bibel zeigte sich in der Verwendung bestimmter Stichworte, die Assoziationen mit bestimmten biblischen Episoden auslösen, und im Nacherzählen biblischer Episoden, ohne diese tatsächlich zu zitieren. Auf diese Weisen konnte die historiographische Darstellung mit einem speziellen biblischen Geschehen in Relation gesetzt werden, wobei aber nicht der explizite Wortlaut, sondern lediglich das biblische Bild übernommen wurde. Diese relativ breit anwendbare Form der biblischen Bezugnahme hat den Charakter eines Vergleiches und oft damit einhergehend einer Rollenzuweisung. Es liegt stets eine begriffliche Assoziation, ein auslösendes Schlagwort zugrunde. Beispiele aus den untersuchten Texten hierfür sind in der *Mozarabischen Chronik* der Soldat aus Chosraus Heer, der Goliath gleichgekommen sei,[1886] oder aber, wohl am prominentesten, der Vergleich des Felssturzes nach der Schlacht von Covadonga mit den Fluten des Roten Meeres.[1887] In beiden Fällen verweist der Chronist auf ein biblisches Geschehen, ohne aus dieser konkreten Bibelstelle zu zitieren. Es wird vielmehr auf den Inhalt einer biblischen Episode selbst, nicht aber auf die sprachliche Erscheinung dieses Inhaltes verwiesen. Die Referenz zur Bibel wird in solchen Fällen also nicht durch den Wortlaut einer Phrase gebildet, sondern mit einem singulären Stichwort, das eine bestimmte Episode gezielt in Erinnerung ruft und auf diese Weise eine Kontextualisierung erzeugt. Gerade im Fall von Schlagwörtern wie „Goliath" oder dem „Roten Meer" scheint es sich um besonders prominente Bilder gehandelt zu haben, bei denen gewis-

---

[1886] Vgl. *Chr754*, Abs. 3, S. 328 f.
[1887] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 10, S. 408, und *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 10, S. 409.

sermaßen Namen gewählt wurden, die stellvertretend für eine ganze Geschichte stehen. Dieser Mechanismus ist durchaus vergleichbar mit dem, was moderne Schlagwörter wie „11. September", „Auschwitz", „Verdun", „Bastille", „Tschernobyl" oder „Milošević" hervorrufen. All diese Wörter lösen im kollektiven Gedächtnis eine bestimmte Assoziation aus, die über die schiere Worterklärung hinausgeht. Sie repräsentieren eine Geschichte.[1888] Mitunter muss aufgrund dieser kollektiven Assoziationen auch keine nähere Erläuterung stattfinden, wie sie beispielsweise im Fall der Lawine nach der Covadonga-Schlacht zum Text addiert wurde. Der schiere Verweis auf die Bibel mittels eines Schlagwortes – also nicht mittels eines Zitates – diente also der Kreation eines bestimmten Bildes, das wiederum dienlich für die historiographische Darstellung war.

Eine solche Assoziation musste sich aber nicht nur auf Ereignisse oder bestimmte Protagonisten beziehen. Wie sich gezeigt hat, sind auch Ethnonyme ein Mittel, Sachverhalte der „eigenen", nachbiblischen Geschichte mit denen der biblischen Geschichte zu verknüpfen. Beispiele sind die in der *Prophetischen Chronik* getroffenen Rollenverteilungen und die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen" mit biblischen Ethnonymen, wie es in jedem der untersuchten Texte vorkommt. Diese Form der Assoziation beruht ebenfalls auf der Verwendung eines auslösenden Terminus, der ein bestimmtes biblisches Motiv oder eine bestimmte biblische Episode in Erinnerung ruft. Dies kann zum einen der Darstellung dienen und bestimmte historische Sachverhalte erläutern, es kann aber auch, wie sich zeigte, in einer Identifikation münden. Diese Identifikation fand auf zwei Ebenen statt: auf einer genealogischen, indem bestimmte zeitgenössische Gruppen mit biblischen Genealogien in Verbindung gebracht wurden, und auf einer heilsgeschichtlichen, indem bestimmten Gruppen eine Rolle innerhalb der historischen Kausalität zugesprochen wurde (Strafe Gottes). Als Beispiel für die erste Variante kann die in der *Chronica Albeldensis* respektive der *Prophetischen Chronik* vorkommende Aussage über eine inkorrekte Bezeichnung der „Anderen" als „Sarazenen" herangezogen werden,[1889] für die zweite Variante die besonders in der *Chronik Alfons' III.* zutage tretende Bezeichnung der Fremdherrscher als „Chaldäer", also als das biblische Volk, das stets Gottes Werkzeug zur Strafe seines auserwählten Volkes in einem zur Erlösung führenden Prozess ist. Überhaupt hat sich dieses assoziierende Darstellungsprinzip als das überwiegende in den Untersuchungen der christlich-iberischen Historiographie zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert herauskristallisiert.

Weniger offensichtlich, aber dennoch demselben Prinzip folgend sind Assoziationen durch Zahlen. Die Verwendung beispielsweise unglaubwürdiger Heeresgrößen wie die von 80.000 Soldaten aus Córdoba in der *Chronik des Sampiro*,

---

[1888] Vgl. J. Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2007, S. 17 f.

[1889] *ChrProph*, Abs. 3, S. 3: *Sarraceni peruerse se putant esse ex Sarra. Verius Agareni ab Agar et Ismaelitae ab Ismael*. Vgl. *ChrAlb*, Kap. XVI, Abs. 1, S. 474.

denen Ramiro II. in Simancas gegenübergestanden haben soll, ist eine solche.[1890] Vermittels einer solchen Zahl oder vergleichbaren Größenordnungen, wie sie in der Darstellung der Schlacht von Covadonga in der *Chronik Alfons' III.* vorkommen, werden im wahrsten Sinne des Wortes biblische Ausmaße vermittelt. Wie sich zeigte, finden sich vergleichbare oder sogar übereinstimmende Heeresgrößen in verschiedenen biblischen Büchern und deren Gegenüberstellung mit der jeweiligen quantitativen Darstellung in den Chroniken zeigte stets auch eine Parallelität der jeweiligen Handlungsstränge, sodass die Zahl der Heeresgrößen zumeist auf eine vergleichbare biblische Episode hinweist. Somit konnten die „Anderen" identifiziert, aber auch heilsgeschichtlich kontextualisiert werden. Ergo konnten so gewisse historische Ereignisse einer Deutung unterzogen werden.

Doch nicht nur Heeresgrößen dienen der Signalisierung bestimmter biblisch konnotierter Geschichtsdeutungen, sondern auch verfälschte Jahresangaben, wie der vermeintliche Tod Mohammeds in der Era 666 in der *Mozarabischen Chronik*.[1891] Ferner zeigte sich in der wiederholten Angabe der vorherbestimmten Dauer der sarazenischen Fremdherrschaft von 170 Jahren in der *Prophetischen Chronik* eine symbolhaft aufgeladene Zahl,[1892] deren Bedeutung jedoch weit weniger deutlich zutage tritt, wie die eines vermeintlich in der Era 666 gestorbenen Propheten oder eines Heeres, das exakt dieselbe Größe hat wie das des Seleukidenherrschers Lysias.

Übernahme biblischer Erzählstrukturen

Die letzte Variante der Art und Weise, wie, also mit welchen formalen Mitteln, in den untersuchten Texten auf die Bibel Bezug genommen wurde, ist das Kopieren biblischer Erzählstrukturen. Dabei handelt es sich um ein Nachahmen von biblischen Strukturen. Das offensichtlichste Beispiel hierfür innerhalb der untersuchten Texte ist das Übertragen der moralischen Kausalität von Sünde, Strafe, Buße und Gnade und deren Adaption an den Verlauf der Geschichte. Wie eingangs des Kapitels erwähnt wurde, sind die Modi der Bezugnahmen nicht strikt voneinander zu trennen, sodass die Übernahme dieser moralisch-historischen Kausalität zumeist auch mit Assoziationen oder Zitaten kombiniert wurde. So ist es denn auch in den hier untersuchten Fällen der christlich-iberischen Historiographie, die den Verlauf der Geschichte mittels dieses Prinzips darstellen. Natürlich muss die Einteilung der Geschichte mittels der Sechs-Weltalter-Lehre, wie sie in der *Mozarabischen Chronik*[1893] und in der *Chronica Albeldensis*[1894] unzweifelhaft hervortritt, hier ergänzt werden. Selbst wenn dieses Geschichtsmodell

[1890] Vgl. *ChrSamp-Pel.*, Abs. 22, S. 325 f.
[1891] Vgl. *Chr754*, Abs. 9, S. 331.
[1892] Vgl. *ChrProph*, Abs. 1, S. 2; Abs. 2,1, S. 3; Abs. 2,2, S. 3; Abs. 8, S. 9. S. o., S. 138–143.
[1893] S. o., S. 70–78 und 112–115.
[1894] Vgl. *ChrAlb*, Kap. IX, S. 440–442.

nicht direkt der Bibel entnommen, sondern ein späteres Konstrukt ist, das auf biblischen Aussagen beruht, so wird in den genannten Chroniken dennoch dieses Modell kopiert und mit entsprechend biblischem Wissen versehen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die biblischen Bücher als tatsächlich abgelaufene Geschichte begriffen wurden. Die von den Chronisten aufgeschriebene Geschichte ist in vielerlei Hinsicht ein Weiterschreiben der biblischen Geschichte, nicht zuletzt, weil sich in der Geschichte auch Gottes Heilsplan zu offenbaren schien.[1895] Eine Übernahme der biblisch basierten Geschichtsstruktur ist daher keinesfalls verwunderlich.

Doch auch in einem kleineren Rahmen stellte sich das Nachahmen biblischer Erzählstrukturen heraus. In der *Chronik Alfons' III.* wird beschrieben, dass Ordoño I. das von Musá belagerte Albelda mittels der gleichen militärischen Taktik befreite, die von den Israeliten bei der Befreiung der Stadt Gibea gegen die Benjaminiter angewandt wurde.[1896]

Die Struktur biblischer Erzählungen nachzuahmen, geht auch einher mit einer gewissen Nachvollziehbarkeit. Gewissermaßen wird in diesen Fällen eine narrative Logik kopiert. Sofern also die Bibel hinsichtlich ihrer Erzählstruktur glaubhaft ist, mussten es auch die Texte sein, die diese biblische Struktur nachahmen. Somit wurde der autoritative Charakter biblischer Texte nicht nur auf Basis ihres Inhaltes herangezogen, sondern auch auf Basis ihres Aufbaus, ihrer inhärenten Logik, ihrer narrativen Struktur.

Nochmals sei darauf hingewiesen, dass diese Zwischenbetrachtung eine Charakterisierung der *Form* von Bezugnahmen zur Bibel darstellt. Es ging gewissermaßen auf den wenigen vorangegangenen Seiten um das *Wie* der Erscheinung biblischer Elemente. Im Folgenden gilt es nun, deren Sinn innerhalb der christlich-iberischen Historiographie und deren bibelexegetische und -typologische Bedeutung zu erfassen.

[1895] Vgl. Goetz, Zeit (wie Anm. 55), S. 743. Hinsichtlich der typologischen Tragweite dessen siehe auch Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 79 f.

[1896] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 26, S. 430. Siehe auch Ri 20,29–35. S. o., S. 244 f.

2. Spektrum der Bibelpassagen

Die für dieses Kapitel erstellte Tabelle basiert auf den vorangegangenen Analysen und gibt an, auf welche Bibelstelle in welchem historiographischen Text rekurriert wird, welcher Modus vorliegt und was das grobe Thema, das Motiv der jeweiligen Referenz ist. Ist eine Bibelstelle nicht eindeutig zuzuweisen, weil beispielsweise für eine Stelle in einer Chronik mehrere Bibelpassagen als Referenz möglich sind, so listet die Tabelle alle Möglichkeiten. Eine Präferenz, so sie begründet werden kann, ist in diesen Fällen der entsprechenden Analyse in den jeweiligen vorangegangenen Kapiteln zu entnehmen. Da, wie beschrieben, die drei Modi der Bezugnahme zur Bibel mitunter nicht scharf voneinander getrennt oder nicht eindeutig zugeordnet werden können, sind manche Begriffe in der dritten Spalte in Klammern gesetzt oder spezifiziert. Sofern die Bezugnahme zu einer biblischen Passage eher auf Spekulation fußt oder andere Bezugnahmen wahrscheinlicher sind oder sie durch bestimmte Punkte infrage gestellt werden kann, so ist sie ebenfalls in Klammern gesetzt.

Tabelle 4: Biblische Elemente in den untersuchten Texten

Bibelstelle	**Chronik und Stelle in Edition**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/ Aussage**
Gen (gen.)	Chr741, 34	Assoziation	Mekka Abrah. Heim
Gen 3,8 f.	ChrAlfIII, 9	Zitat	Dialog nachgeahmt
Gen 3,24	Chr754, 1	Assoziation	flammendes Schwert
Gen 6–8	HistSil, 5	Assoziation	Barbaren vs. Sintflut
(Gen 7,5)	(HistSil, 13)	(Assoziation)	(laut Isla Frez)
Gen 10	ChrProph, 3	Assoziation	Wortlaut Völkertafel
Gen 10,15–19	HistSil, 15+24	Assoziation	Amoriter
Gen 11,1–9	HistSil, 13	Assoziation	Turmbau zu Babel
Gen 11,28	Chr741, 34	Zitat	Ur, Stadt. d. Chaldäer
Gen 15,7	Chr741, 34	Zitat	Ur, Stadt d. Chaldäer
Gen 16	Chr754, 65	Assoziation	Ismaeliten
Gen 16,6–9	ChrProph, 3	Assoziation	Ismaeliten
Gen 16,10	ChrProph, 1	Assoziation	Ismaeliten
Gen 19,30–38	ChrSamp, 14	Assoziation	Ammoniter-Gen.
Gen 19,30–38	HistSil, 24	Assoziation	Moabiter-Genealogie
Gen 21,9–21	Chr754, 65	Wissen	Ismaeliten
Gen 22,1	ChrAlfIII, 9	Zitat	Dialog nachgeahmt
Gen 22,6	Chr741, 38	mgl. Zitat	*Igne gladioque*
Gen 22,11	ChrAlfIII, 9	Zitat	Dialog nachgeahmt

Gen 25,1–4	ChrSamp, 30	Assoziation	VT[1897] Getuli & Mauri
(Gen 25,8)	(HistSil, 29)	(Zitat)	(Tod Abrahams)
Gen 25,12	ChrProph, 3	Assoziation	Ismaeliten, Genealogie
Gen 41,13	ChrAlfIII, 1	Zitat	Wie es später eintrat
Ex 2,2	ChrAlfIII, 6	Zitat	*Videns elegantem*
Ex 3,4	ChrAlfIII, 9	Zitat	Dialog nachgeahmt
Ex 7,3 f.	Chr754, 4–14, 34	Struktur	Volk leidet wg. Kg.
Ex 10,11	Chr754, 46	Zitat	Zorniger „Pharao“
Ex 12,12 f.	Chr754, 75	Assoziation	Dreizahl
Ex 13,17–14,31	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Volk Gottes, Erlöser
Ex 15,7	mgl. ChrProph, 1	mgl. Zitat	Verdorrte Sträucher
Ex 16,15–31	HistSil, 16	Assoziation	Inhalt Arca Santa
Ex 17,6	ChrRegLeg, S. 36	mgl. Assoziation	Wasser aus Steinen
Ex 19,22	ChrAlfIII, 5	Zitat	Moral
Ex 25,10–22	HistSil, 16	Assoziation	Bundeslade, *arca dei*
Ex 30,20 f.	ChrAlfIII-R,[1898] 5	teilw. Zitat	Reinheit oder Tod!
Lev 13,15	ChrSamp, 20	Assoziation	Himmelserscheinung
Lev 21,23	ChrAlfIII, 5	Zitat	Moral
Num 8,19	ChrAlfIII, 5	Zitat	Moral
Num 11,33	ChrAlfIII, 5	Zitat	Moral
Num 16,46–48	ChrAlfIII, 5	Zitat/Referenz	Moral
Num 20,12 f.	Chr754, 4	Motiv	Kg. statt Gott verehrt
Num 20,1–29	HistSil, 16	Assoziation	Inhalt Arca Santa
Num 21,26–31	HistSil, 24	Assoziation	Moabiter
Num 25,6–8	ChrAlfIII, 5	Zitat/Assoziation	Moral
Num 31,5	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Num 33,10	ChrAlfIII-R, 9	Zitat	Rotes Meer
Num 33,38	ChrAlb IX, 4	Assoziation	40 Jahre Wanderung

[1897] VT für Völkertafel.
[1898] R für Rotense-Version.

Dtn 1,7 f.	HistSil, 24	Assoziation	Amoriter
Dtn 10,12 Dtn 10,22	ChrAlfIII-R, 5 ChrAlfIII, Cov.	mgl. Zitat Struktur	Drohung an Jerusalem Rückblick
Dtn 11,26–29	ChrSamp, 26	mgl. Assoziation	Gottes Segen verloren
Dtn 13,7	Chr754, 73	Zitat	Umgang mit Verrat
Dtn 17,17	HistSil, 24	Assoziation + Zitat	Chaldäer, Kriegsbeute
Dtn 26,5	ChrAlfIII, Cov.	Assoziation	Memoria
Dtn 28,22	ChrRegLeg, S. 28	Assoziation	Dürre als Strafe
Dtn 32,35	ChrSamp, 28	Assoziation/Zitat	Gott entgeht nichts
Jos 8,25	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Jos 10,12–19 Jos 10,37	ChrSamp, 22 HistSil, 23	mgl. Assoziation Zitat	Sonnenfinst. -> Sieg *gladio consumens*
Ri 6,25–28	ChrRegLeg, S. 28 f.	mgl. Assoziation	Stier
Ri 8,4–10	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Volk Gottes, Zahlen
Ri 10,6–12,3	ChrSamp, 14	Assoziation	Ammoniter-Gen.
Ri 14,8	ChrAlfIII, 1	Assoziation	Bienenmetapher
Ri 20,25	ChrAlfIII, 26	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Ruth	–	–	–
Sam + Kge allg.	HistSil, 6	Struktur	Darstellungsweise
1 Sam 4,1–7,1	HistSil, 16	Assoziation	Bundeslade/Arca S.
1 Sam 6,4 f. 1 Sam 6,19	Chr754, 4 HistSil, 18	Motiv/Assoziation Assoziation	Ratten aus Wüste Zahlenverhältnisse
1 Sam 12,24	ChrAlfIII-R, 7	Zitat	gottgefäll. sonst Strafe
1 Sam 14,16–23	HistSil 16	Assoziation	Bundeslade/Arca S.
1 Sam 17,4 1 Sam 17,37–51 1 Sam 17,55	Chr754, 3 Chr754, 3 ChrAlfIII-O,[1899] 13	Terminologie Assoziation Amtsbezeichnung	Goliath = *spurius* David gg. Goliath Alfons I. – Abner
1 Sam 25,34	ChrSamp, 17	Zitat	Strafe f. Gefolgschaft
1 Sam 26,1 1 Sam 26,5	ChrAlfIII, 25 ChrAlfIII-O, 13	Zitat Amtsbezeichnung	Schlachtenschilderung Alfons I. – Abner

[1899] O für Ovetense-Version.

2 Sam 6,6 f.	HistSil, 16	Assoziation	Bundeslade/Arca S.
2 Sam 6,6	ChrRegLeg, S. 30	mgl. Assoziation	Tod durch Berührung
2 Sam 10,6	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
2 Sam 11 f.	ChrAlfIII, 8	Struktur	Ammoniter-Assoziation
2 Sam 11,1	ChrSamp, 14	Zitat	Wege d. Herrn unergründl.
2 Sam 11,25	ChrSamp, 18	Zitat	Krieg ist wechselvoll
2 Sam 12,25	ChrAlfIII-R, 14	Bezeichn./Zitat	Alfons I. – Salomon
2 Sam 17,1	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
2 Sam 18,8	Chr754, 27	Vokabeln/Zitat	Opfer bei Schlachten
1 Kge 1,46	ChrAlfIII-R, 5	Terminol./Zitat	*Solium regni*
1 Kge 3,20	ChrAlfIII, 15	Zitat	Alfons-Salomon
1 Kge 4,26	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
1 Kge 8,17	ChrSamp, 11	Zitat	Tempelbau Salomon
1 Kge 8,35	ChrRegLeg, S. 28	Assoziation	Dürre als Strafe
1 Kge 9,9	ChrProph, 5	Zitat	Moral
1 Kge 9,9	ChrAlfIII, 7	Zitat/Assoziation	Verlust Gelobtes Land
1 Kge 14,10	ChrSamp, 17	Zitat	Strafe f. Gefolge, David
1 Kge 14,22	ChrAlfIII-O, 6	Zitat	Gottgerechter Herrscher
1 Kge 15,3	ChrAlfIII-O, 6	Zitat	Gottgerechter Herrscher
1 Kge 16,11	ChrSamp, 17	Zitat	Strafe f. Gefolge, David
1 Kge 21,21	ChrSamp, 17	Zitat	Strafe f. Gefolge, David
2 Kge 17,21–23	Chr754, 4–14, 34	Struktur	Volk leidet wg. Kg.
2 Kge 19,10–12	ChrAlfIII, 9	Assoziation	Volksidentifikation
2 Kge 19,10–12	ChrAlfIII, 9	Assoziation	Volk Gottes, Zahlen
2 Kge 19,35	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Volk Gottes, Zahlen
2 Kge 19,35	ChrRegLeg, S. 30	Zitat	Engel Gottes erschlägt
2 Kge 23,32 f.	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Untergang Städte
(2 Kge 24,2)	(ChrProph, 4)	(Assoziation)	(Chaldäer)
2 Kge 24,10–12	ChrAlfIII-R, 8	Terminol./Zitat	Babylon. Kg.
2 Kge 25 (gen.)	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Untergang Städte
2 Kge 25,23	ChrProph, 1	Assoziation	Moral
2 Kge 25,25	ChrProph, 1	Assoziation	Moral
(2 Kge 25,8–10)	(ChrProph, 4)	(Assoziation)	(Chaldäer)

1 Chr 1,28	ChrProph, 1	Assoziation	Moral, Gog
1 Chr 8,38	ChrProph, 1	Assoziation	Moral, Gog
1 Chr 15,1–16,3	HistSil, 16	Assoziation	Bundeslade/Arca S.
1 Chr 16,22	ChrSamp, 20	Zitat	Verbot, Rechtmäßige zu bekämpfen
1 Chr 20,1	ChrSamp, 14	Zitat	David-Assoziation
(1 Chr 21,22)	(ChrAlfIII, 5)	Zitat	Moral
1 Chr 22,7	ChrSamp, 11	Zitat	Tempelbau
1 Chr 29,11 1 Chr 29,28 1 Chr 29,28	HistSil, 45 HistSil, 29 HistSil, 45	Zitat Zitat Zitat	Dankgebet Davids Tod Davids Tod Davids
2 Chr 1,14	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
2 Chr 3,3	ChrSamp, 11	Zitat	Tempelbau
2 Chr 6,7	ChrSamp, 11	Zitat	Tempelbau
2 Chr 7,22 2 Chr 7,22	ChrProph, 5 ChrAlfIII, 7	Zitat Zitat/Assoziation	Moral Verlust Gelobtes Land
2 Chr 9,25	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
2 Chr 13,15	ChrAlfIII, 16.1, 55	Zitat	Schlachtenschilderung
2 Chr 15,2	ChrAlfIII, 25	Zitat/Assoziat.	Verlust Gelobtes Land
(2 Chr 21,14)	(ChrAlfIII, 5)	(Zitat)	Moral
2 Chr 23,1	ChrProph, 1	Assoziation	Moral, Gog
2 Chr 32,7–19 2 Chr 32,7–21	ChrAlfIII, 9 ChrAlfIII, 9	Assoziation Assoziation	Volksidentifikation Volk Gottes, Zahlen
2 Chr 36,5 f. 2 Chr 36,15–21	Chr754, 45 Chr754, 45	Assoziation/Struktur Assoziation/Struktur	Untergang Städte Untergang Städte
(Esra 6,7)	(ChrSamp, 11)	(Zitat)	Tempelbau
(Esra 9,9)	(ChrSamp, 11)	(Zitat)	Tempelbau
Esra 10,22	ChrProph, 1	Assoziation	Moral
Neh	–	–	–
Tb 6,17	ChrAlfIII-O, 5	Zitat	Charakter Witiza

Jdt 1,1	ChrAlfIII-R, 1	Zitat	Herrsch. über Völker
Jdt 1,2 f.	ChrAlfIII, 25	Zitat	Städte-Befestigung
Jdt 2,4–7	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Volk Gottes, Zahlen
Jdt 2,7	HistSil 11	Zitat	Holofernes
Jdt 7,19–21	ChrAlfIII, 9	Zitat	Pelayo – David
(Jdt 14,10 f.)	(ChrAlfIII, 44)	(Zitat)	Dankgebet
Est 1,2	ChrAlfIII-R, 6	Zitat	Inthronisierung
1 Mak 1,7	HistSil, 7	Zitat	Reichsteilung
1 Mak 1,20–40	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Untergang Städte
1 Mak 1,54	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Untergang Städte
1 Mak 2,66	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Neues Volk, Zahlen
1 Mak 3,27	ChrAlfIII, 8	Assoziation	Rollenverteilung
(1 Mak 4,24)	(ChrAlfIII, 11)	(Zitat)	Dankgebet
1 Mak 7,10	HistSil, 13	Zitat	List friedl. Worte
1 Mak 11,70	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Neues Volk, Zahlen
2 Mak 6,4	HistSil, 31	Zitat	Uneinig. hineintragen
2 Mak 8,19	ChrAlfIII, 8	Assoziation	Feindesanzahl
2 Mak 8,19	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Volk Gottes, Zahlen
2 Mak 8,19	HistSil, 13	Assoziation	Zahlenverhältnisse
(2 Mak 8,27)[1900]	(ChrAlfIII, 11)	(Zitat)	Dankgebet
2 Mak 9,9	Chr754, 53, 357	Zitat	Würmer & Läuse
2 Mak 9,18	ChrSamp, 20	Zitat	Fruela – Antiochus
2 Mak 11,1 f.	ChrSamp, 22	Assoziation	Zahlenverhältnisse
2 Mak 15,21	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Volk Gottes, Zahlen
2 Mak 15,22	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Feindesanzahl
2 Mak 15,22	ChrAlfIII, 10	Assoziation	Volk Gottes, Zahlen
2 Mak 15,22	HistSil, 13	Assoziation	Zahlenverhältnisse
(2 Mak 15,34)[1901]	(ChrAlfIII, 11)	(Zitat)	Dankgebet

[1900] Da 2 Mak 8 oft als Referenz dient bzw. wichtig ist, ist diese Option durchaus denkbar.
[1901] Da 2 Mak 15 oft als Referenz dient bzw. wichtig ist, ist diese Option durchaus denkbar.

Hiob (generell)	HistSil, 13	Assoziation	Kernaussage Hiob
Hiob 1,17	Chr754, 68	Assoziation/Zitat	*Tres turmes* [Chald.]
Hiob 1,21	ChrAlfIII, 11	Zitat	Dankgebet
Hiob 1,21	ChrSamp, 24	Assoziation/Zitat	Gottgefälligkeit
Hiob 5,18	HistSil, 13	Zitat	Gott schlägt & heilt
Hiob 19,24	Chr754, 29	Zitat	Eiserner Griffel
Ps (unspez.)	HistSil, 41	Verweis	Angebliches Gebet
Ps 2,10	HistSil, 45	Zitat	Herrschercharakteris.
Ps 19,8 f.	ChrAlfIII, 9	mgl. Assoziation	Senfkornmetapher
Ps 23,8	ChrSamp, 22	Zitat	Ramiro II. – David
Ps 24,10	HistSil, 1	Zitat	Sündhaftigkeit
Ps 31,9	ChrAlfIII-O, 5	Zitat	Charakter Witiza
Ps 32,5	ChrSamp, 30	Zitat	David – Bermudo II.
Ps 48,11	Chr754, 34	Zitat	Beharrlich Gottvertr.
Ps 55,11	ChrSamp, 24	mgl. Zitat	Zuversicht + Gottvertr
Ps 58,9	ChrAlfIII-O, 11	Zitat	David – Pelayo
Ps 60,2	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Ps 67,7	ChrRegLeg, S. 28	Assoziation	Dürre als Strafe
Ps 68,28	HistSil 10	Zitat	Schuld über Schuld
Ps 72,20	HistSil 13	Zitat	Traum
Ps 77,16–22	ChrRegLeg, S. 36	mgl. Assoziation	Wasser aus Steinen
Ps 77,65	Chr754, 65	Zitat/Terminologie	Wein/blutberauscht
Ps 88,33 f.	ChrAlfIII, 9	Zitat	Pelayo – David
Ps 90,4	Chr754, letzte Abs.	Wissen	Tausend Jahre – 1 Tag
Ps 101,24	ChrSamp, 20	Zitat	gerechtes Gottesger.
Ps 105,15	ChrSamp, 20	Zitat	Verbot, Rechtmäßige zu bekämpfen
Ps 105,24	ChrAlfIII, 7	Zitat/Assoziation	Verlust Gelobtes Land
Ps 106,24–26	ChrProph, 5	Zitat	Moral

Ps 108,29	HistSil, 1	Zitat	Drohung Gottes
Ps 112,2 Ps 112,7	ChrAlfIII, 11 ChrAlfIII, 11	Zitat Zitat	Dankgebet Dankgebet
Ps 117,6	ChrSamp, 24	mgl. Zitat	Zuversicht + Gottvertrauen
(Ps 118,22)	(ChrSamp, 11)	(Zitat)	Tempelbau
Ps 124,2[1902]	ChrSamp, 11	Zitat	Jerusal., Volk Gottes
Ps 126,1	ChrAlfIII, 7	Zitat	Pessimismus
Ps 137	ChrAlfIII, 8	Assoziation	Negativdarstellung
Spr 18,3 Spr 21,1	HistSil, 10 ChrSamp, 19	Zitat Zitat	Moral, Warnung Rechtfertigung Strafe
Koh	–	–	–
Hohelied	–	–	–
Sap 10,20	HistSil 13	Zitat	schütz. Hand Gottes
Eccl 45,1 (Eccl 47,27)	ChrAlfIII, 22 (ChrAlfIII-O, 6)	Zitat (Zitat)	Alfons – Moses gottgerechter Herrsch.
Jes 1,4	ChrAlfIII-R, 7	mgl. Zitat	Abwendung -> Strafe
Jes 5,24	ChrProph, 1	Assoziation/Zitat	Moral, Gog
Jes 7,14 Jes 7,15–17	HistSil, 32 ChrSamp, 30	Zitat Zitat	Sancho II. – Immanuel Herrschereigenschaft
(Jes 8,14)	(ChrSamp, 11)	(Zitat)	Tempelbau Salomon
Jes 9,15	Chr754, 44	Zitat	Strafe für Verführer
Jes 13,10 Jes 13,19 f.	Chr754, 20 Chr754, 45	Struktur Assoziation/Struktur	Sonnenfinsternis Untergang Städte
Jes 36,1–20 Jes 36,1–20	ChrAlfIII, 9 ChrAlfIII, 9 gesamt	Assoziation Assoziation	Volksidentifikation Volk Gottes, Zahlen
Jes 37,8–10 Jes 37,8–13 Jes 37,36 Jes 37,36 Jes 37,36	ChrAlfIII, 9 ChrAlfIII, 10 ChrAlfIII, 10 ChrSamp, 5 ChrRegLeg, S. 30	Assoziation Assoziation Assoziation Zitat Zitat	Volksidentifikation Volk Gottes, Zahlen Volk Gottes, Zahlen Kadaver der Toten Engel Gottes erschlägt
Jes 47,14	ChrProph, 1	Assoziation/Zitat	Moral, Gog

[1902] Diese Stelle ist nicht im Analyse-Kap. über die ChrSamp nachvollziehbar, sondern wird im folgenden Kapitel unter dem Punkt „Biblische Ethnonyme für Christen“ nachgewiesen. S. u., S. 495.

Jes 57,1	ChrAlfIII, 15	Zitat	Alfons – Salomon
Jes 57,1	HistSil, 14	Zitat	Alfons – Salomon
Jes 57,1	HistSil, 31	Zitat	Untergang Babylon
Jes 59,18	ChrProph, 1	Zitat/Assoziation	Moral, Gog
Jes 69,18	ChrProph, 1	Assoziation/Zitat	Moral, Gog
Jer 1,16	Chr754, 4–14, 34	Struktur	Volk leidet wg. Kg.
Jer 3,19 f.	ChrAlfIII, 7	Zitat/Assoziation	Verlust Gelobtes Land
(Jer 14,17)	(ChrAlfIII, 5)	(Zitat)	Moral
Jer 14,1–10	ChrRegLeg, S. 28	Assoziation	Dürre als Strafe
(Jer 15,2)	(Chr741, 3)	(Zitat)	Moral, Gog
(Jer 15,18)	(ChrAlfIII, 5)	(Zitat)	Moral
Jer 16,17	ChrSamp, 28	Assoziation/Zitat	Gott entgeht nichts
Jer 17,1	Chr754, 29	Zitat	Eiserner Griffel
Jer 22,25	ChrProph, 1	Assoziation/Zitat	Untergang Städte
Jer 24–37	ChrAlfIII, 8	Assoziation	Negativdarstellung
Jer 27 generell	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Moral, Gog
Jer 29,10	ChrAlb, IX, Abs. 8	Assoziation	70 Jahre Babyl. Gef.
Jer 40,8–41,18	ChrProph, 1	Assoziation/Zitat	Untergang Städte
Jer 46,10	ChrSamp-S,[1903] 30	Zitat	Gott rächt an Feinden
Jer 50 generell	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Untergang Städte
Jer 50,1	HistSil, 31	Zitat	Untergang Babylon
Jer 51,1–14	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Volk leidet wg. Kg.
Jer 52,2 f.	Chr754, 4–14, 34	Struktur	Volk leidet wg. Kg.
Klagelieder	–	–	–
(Bar 4,13)	(ChrAlfIII-R, 5)	(Struktur)	Strafe f. Fehlverhalten

[1903] Für Redaktion Silense.

Ez 5,6	ChrAlfIII-R, 4	mgl. Zitat	Drohung an Jerusalem
Ez 7,3	ChrAlfIII, 7	Zitat/Assoziation	Verlust Gelobtes Land
Ez 7,8	ChrAlfIII, 7	Zitat/Assoziation	Verlust Gelobtes Land
Ez 9,6	ChrSamp, 3	Zitat	bis zum völl. Untergang
Ez 30,4	ChrAlfIII-R, 26	Zitat	Strafe über Ägypter
Ez 34,5	ChrRegLeg, S. 36 f.	Assoziation	Schafe ohne Schäfer
Ez 34,8	ChrRegLeg, S. 36 f.	Assoziation	Schafe ohne Schäfer
Ez 38,1–16	ChrProph, 1	Zitat	Befreiung vom Joch
(Ez 38,1–23)	(ChrSamp, 17)	(mgl. Assoziation)	Gefolge zu Bösem
Ez 38,14 f.	ChrProph, 2.1	Gematrie	170, Wolke, Gog
Ez 38,9	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Untergang Städte
Ez 39,1 f.	Chr754, 45	Assoziation/Struktur	Untergang Städte
Ez 39,1–8	ChrProph, 1	Zitat	Befreiung vom Joch
(Ez 39,1–21)	(ChrSamp, 17)	(mgl. Assoziation)	Gefolge zu Bösem
Ez 39,17–22	ChrProph, 4	mgl. Assoz.	Von Tieren gefressen
Dan 1,6	ChrAlfIII-Red. C 98	Assoziation	Knochen v. Asarja …
(Dan 2,20)	(ChrAlfIII, 11)	(unwahr. Zitat)	Dankgebet
(Dan 2,37)	(ChrRegLeg, S. 28)	(Zitat)	König der Könige
(Dan 3,16 f.)	(ChrAlfIII, 9)	(unwahr. Zitat)	(nach Las Heras)
Dan 7,10	Chr754, 49	Assoziation	Zahl(en)
(Dan 7,14)	(HistSil, 9)	(Zitat)	Reich untergehen
Dan 12,3	ChrSamp, 11	Zitat	Geschichtsdeutung
Hosea	–	–	–
Joël 2,5	ChrProph, 1	mgl. Assoziation	Rache Gottes
Joël 2,10	Chr754, 20	Assoziation	Sonnenfinsternis
Joël 4,15	Chr754, 20	Assoziation	Sonnenfinsternis
Am 2,9	HistSil, 24	Assoziation	Amoriter
Am 8,9	Chr754, 20	Assoziation	Sonnenfinsternis
Am 8,9	ChrSamp, 20	Assoziation	Himmelserscheinung
Ob 1,3	Chr754, 65	Zitat	Sich v. Felsen stürzen
Jona	–	–	–
(Micha 1,9)	(ChrAlfIII, 5)	(Zitat)	Moral
Nah 1,10	ChrProph, 1	Assoziation	Moral, Rache Gottes
(Nah 3,19)	(ChrAlfIII, 5)	(Zitat)	Moral
Hab 1,6–11	ChrProph, 4	Zitat	Chaldäer
Zef 2,13	ChrRegLeg, S. 28	Assoziation	Dürre als Strafe

Hag 1,9–11	ChrRegLeg, S. 28	Assoziation	Dürre als Strafe
(Sach 7,14) Sach 7,17	(ChrAlb, XVII, 3a) ChrAlfIII-R, 7	(Zitat) Zitat/Assoziation	*Terra desiderabilis* Verlust Gelobtes Land
Mal 3,12	ChrAlb, XVII, 3a	Zitat	*Terra desiderabilis*
Mt 5,23 f. Mt 5,29 Mt 10,4 Mt 10,8 Mt 11,21 Mt 13,31 f. Mt 13,31 f. Mt 16,18 f. Mt 18,9 Mt 24,12 Mt 26,14–16 Mt 26,52 Mt 27,45 Mt 27,45 Mt 27,50 Mt 27,57–28,15	ChrAlfIII, 5 ChrAlfIII, 1 ChrSamp, 12 ChrSamp, 11 Chr754, 53 ChrAlfIII, 9 HistSil, 13 ChrSamp, 7 ChrAlfIII, 1 ChrAlfIII, 5 ChrSamp, 12 Chr741, 3 HistSil, 45 ChrRegLeg, S. 36 ChrSamp, 30 ChrProph, 4	Zitat Assoziation Assoziation Zitat Zitat Zitat Assoziation Zitat Assoziation Zitat Assoziation Zitat Assoziation Assoziation Zitat Assoziation	Moral Augen ausreißen Verrat Judas, Poenf. Mission anweisen *in cilicio et cinere* Senfkornmetapher Gottvertr., Siegesgew. Felsenwort Augen ausreißen Moral Verrat Judas, Poenf. Schwertmet. Petrus sechste Stunde sechste Stunde Geist ausgehaucht Moh. als Antichrist
Mk 3,19 Mk 4,30–32 Mk 4,30–32 Mk 15,33 Mk 15,33 Mk 15,42–16,20	ChrSamp, 12 ChrAlfIII, 9 HistSil 13 HistSil, 45 ChrRegLeg, S. 36 ChrProph, 4	Assoziation Zitat Assoziation Assoziation/Zitat Assoziation/Zitat Assoziation	Verrat Judas, Poenf. Senfkornmetapher Gottvertr., Siegesgew. sechste Stunde sechste Stunde Moh. als Antichrist

Lk 6,16	ChrSamp, 12	Assoziation	Verrat Judas, Poenf.
Lk 13,18 f.	ChrAlfIII, 9	Zitat	Senfkornmetapher
Lk 13,18 f.	HistSil, 13	Assoziation	Gottvertr., Siegesgew.
Lk 16,22	HistSil, 26	Zitat	Begraben in Hölle
Lk 17,6	ChrAlfIII, 9	Zitat	Senfkornmetapher
Lk 17,6	HistSil, 13	Assoziation	Gottvertr., Siegesgew.
Lk 22,3 f.	ChrSamp, 12	Assoziation	Verrat Judas, Poenf.
Lk 22,32	ChrSamp, 7	Zitat	Beharrlichkt. Glauben
Lk 23,41	ChrAlfIII-O, 23	Zitat	Herrscherdarstellung
Lk 23,41	HistSil, 45	Assoziation	sechste Stunde
Lk 23,44	ChrRegLeg, S. 36	Assoziation	sechste Stunde
Lk 23,44–24,53	ChrProph, 4	Assoziation	Moh. als Antichrist
Lk 24,42	ChrAlfIII-Red C 98	Zitat	Inhalt Arca Santa
Joh 4,6	ChrRegLeg, S. 36	Assoziation/Zitat	sechste Stunde
Joh 4,48	HistSil, 1	Zitat	Wunder, Zeichendeut.
Joh 10,11–13	Chr754, 44	Zitat	Hirte Christi, Moral
Joh 10,12	ChrRegLeg, S. 36 f.	Assoziation	Schafe ohne Schäfer
Joh 15,16	HistSil, 37	Zitat	Vater wird geben
Joh 16,23	HistSil, 37	Zitat	Vater wird geben
Joh 18,2	ChrSamp, 12	Assoziation	Verrat Judas, Poenf.
Joh 19,14	ChrRegLeg, S. 36.	Assoziation/Zitat	sechste Stunde
Joh 19,30–20,23	ChrProph, 4	Assoziation	Moh. als Antichrist
Joh 20,17	ChrRegLeg, S. 30	Zitat	Berühre mich nicht!
Apg 1,7	ChrAlb, X, Abs. 6	Zitat	Wiederkunft Christi
Apg 2,1–4	ChrSamp, 12	Zitat	Neuord. Kirche, Pfingsten
Apg 2,23	Chr754, 1	Zitat	Gottes beschl. Wille
Apg 6,4	Chr741, 21	Zitat	Dienste des Gebetes
Apg 6,8	HistSil 13	Zitat	Stephanus vs. Pelayo
(Apg 9,4 f.)	(ChrAlfIII, 9)	(Zitat)	Dialog Erlöser
(Apg 22,6)	(ChrAlfIII, 9)	(Zitat)	Dialog Erlöser
(Apg 26,14)	(ChrAlfIII, 9)	(Zitat)	Dialog Erlöser

Röm 10,2 Röm 11,36 Röm 12,12	Chr754, 44 HistSil, 42 Chr741, 21	Zitat Zitat Zitat	Falscher Eifer Ehre Gottes Dienste des Gebetes
1 Kor 10,13 1 Kor 13,13 1 Kor 14,22 1 Kor 15,52	HistSil, 13 Chr754, 57 HistSil 1 Chr754, 65	Zitat Zitat Zitat Zitat	Gott beschützt Hoffnung, Glaube … Glaube vs. Unglaube Augenblick
2 Kor 1,7 2 Kor 1,7	ChrProph, 2.2 ChrAlfIII-R, 9	Zitat Zitat	*Spes nostra* *Spes nostra*
Gal 4,2 Gal 4,4 (Gal 4,21–31) (Gal 4,21–31)	HistSil, 22 Chr754, 77 (Chr754, 65) (ChrProph, 3)	Zitat Assoziation/Zitat (Assoziation) (Assoziation)	Rechter Glauben Erfülltheit d. Zeit Ismaeliten Ismaeliten
Eph	–	–	–
Phil 2,1	HistSil, 27	Zitat	Armen gnädig sein
Kol 3,12 Kol 4,2	HistSil, 27 Chr741, 21	Zitat Zitat	Armen gnädig sein Dienste des Gebetes
1 Thess	–	–	–
2 Thess	–	–	–
1 Tim 6,15	ChrRegLeg, S. 28	Zitat	König der Könige
2 Tim	–	–	–
Titus	–	–	–
Philemon	–	–	–
Hebr 1,8 Hebr 12,22 f. Hebr 13,6	ChrAlb, XV, 10 ChrAlfIII-O, 9 ChrSamp, 24	Zitat Assoziation Zitat	Herrschertitel Neues Volk, Erlöserg. Gottgefälligkeit
Jak	–	–	–
(1 Petr 2,2–10)	ChrSamp, 11	Zitat	Tempelbau Salomon
2 Petr 2,22 2 Petr 3,8	HistSil, 5 Chr754, letzter Abs.	Zitat Struktur/Wissen	Irrlehren, Wolf, Witiza Tausend Jahre wie ein Tag
1 Joh 2,1 1 Joh 2,1	ChrAlfIII, 9 HistSil, 13	Zitat Assoziation	Gottes Gnade, Antichristerwartung
2 Joh	–	–	–
3 Joh	–	–	–
Judas	–	–	–

Off 7,5–7	ChrSamp, 24	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Off 13,11–18	Chr754, 9	Assoziation	666
Off 16,2	Chr754, 75.	Assoziation	Dreifaltigkt., Dreizahl
Off 17,5	ChrAlfIII, 8	Assoziation	Negativdarstellung
Off 17,14	ChrRegLeg, S. 28	Zitat	König der Könige
(Off 19,10–15)	(HistSil, 1)	(Assoziation)	Gottesgericht
Off 19,16	ChrRegLeg, S. 28	Zitat	König der Könige
(Off 22,10–15)	(HistSil, 1)	(Assoziation)	Gottesgericht

Vieles lässt sich aus dieser Darstellung ablesen. Gleichwohl ergeben sich aus ihr aber auch Fragen, die mitunter schwerlich beantwortet werden können. Das größte Problem dieser Form der Darstellung ist, dass die teils komplexen Zusammenhänge, die im Analyse-Teil des vorliegenden Buches unter Umständen über mehrere Seiten hinweg beschrieben wurden, hier auf wenige Schlagworte und Kapitel- beziehungsweise Versangaben heruntergebrochen wurden. Die durch diese Tabelle suggerierte Klarheit ist, wie sich zeigte, in vielen Fällen nicht gegeben und muss mitunter um andere Faktoren ergänzt oder mit anderen Textabschnitten kombiniert werden. Somit darf diese tabellarische Darstellung nicht für sich allein herangezogen werden, sondern ist stets in Kombination mit den vorangegangenen Analysen zu sehen. Trotzdem vermittelt die Tabelle Auffälligkeiten. Durch den distanzierten Blick, ohne die analytischen Details, werden vor allem Häufigkeiten von Bezugnahmen zu bestimmten biblischen Büchern und Passagen sowie die Relation zwischen Themen und bestimmten biblischen Büchern sichtbar.

Die Rolle des Alten Testaments

Allen voran wird ersichtlich, dass die Historiographen sich in viel höherem Maße an den Texten des Alten Testaments orientierten als an denen des Neuen. Bezogen auf das vorliegende tabellarische Format kann gesagt werden, dass offensichtlich die Bezugnahmen zum Alten Testament die zum Neuen überwiegen. Dabei bleiben die zuvor definierten drei Modi der Bezugnahme vorerst unbeachtet. Wie lässt sich diese deutliche Überzahl von Elementen des Alten Testaments in der Historiographie erklären? Selbstverständlich musste das Alte Testament interpretiert werden, um es mit der christlichen Geschichtsschreibung und deren Basis – dem Neuen Testament – in Einklang zu bringen. Doch anhand der vorangegangenen Analysen lassen sich auch weitreichendere Begründungen für das Überwiegen von Bezugnahmen zum Alten Testament feststellen. Dass das Alte Testament einen Urtyp der Historiographie verkörpert, ist dabei

noch die offensichtlichste Begründung.[1904] Wie sich zeigte, führen die meisten Bezugnahmen zur Bibel zu einer Darstellung des eigenen Volkes als neues auserwähltes Volk Gottes. Die Geschichte des (alten) Volkes Gottes erzählt nun mal das Alte Testament. Es ist vollkommen einleuchtend, Erzählstrukturen und Motive aus genau diesen biblischen Büchern zu übernehmen, wenn es Anspruch ist, die Geschichte des eigenen Volkes als die eines gotterwählten Volkes darzustellen. Um das Verschieben des heilsgeschichtlichen Fokus auf die christlichen Reiche der Iberischen Halbinsel zu argumentieren, musste gezeigt werden, dass die Heilsgeschichte sich in der Geschichte eben dieser Reiche erfüllt habe. Konkret bedeutet das, wenn das Alte Testament die Volkswerdung Israels und den Bund Gottes mit Israel beschreibt und dieser Volkswerdungsprozess sowie dieses Bündnis *außerhalb* des Gelobten Landes stattfinden,[1905] so ist dieses Szenario für die christlichen Chronisten auf der Iberischen Halbinsel, die die Geschichte ihres eigenen Volkes seit dem späten Westgotenreich reflektieren, auf die eigene Geschichte übertragbar. Wie insbesondere die Asturischen Chroniken verdeutlichen, nahmen die Chronisten den Untergang des Westgotenreiches als Verlust des Gelobten Landes wahr und trafen auch genau die Wortwahl, die dieses Szenario in Erinnerung ruft.[1906] Es galt ihnen – nicht nur in den Asturischen Chroniken, sondern, wie sich zeigte, auch in den meisten anderen hier untersuchten Texten – ihre eigene Geschichte der Volkswerdung, Volksbewährung und Volksbewahrung aufzuschreiben. Damit verbunden war die Thematik der Rückgewinnung des (eigenen) Gelobten Landes. Dafür musste das Alte Testament konsultiert werden, denn es beschreibt diese Prozesse exklusiv für das Volk Israel. Das Neue Testament wiederum hat kein auserwähltes Volk, sondern eine Person im Fokus.[1907] Folglich suggerierten zeitgenössische Ereignisse, Gruppen, Personen

---

[1904] Vgl. P. Sánchez-Prieto Borja, Biblia e historiografía en los códices medievales, in: E. Belén Carro Carvajal / J. Durán Barceló (Hrsg.), Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación, Congreso internacional de manuscritos literarios Españoles (Edad Media), celebrado en San Millán de la Cogolla, del 11 de noviembre al 1 de diciembre de 2007 (Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, Serie maior 10), Logroño 2009, S. 71–90, hier S. 74 f.

[1905] Vgl. Ebach, Das Fremde und das Eigene (wie Anm. 1016), S. 310.

[1906] *ChrAlb*, Abs. 3a/*R*, S. 477: *et quia dereliquerunt precepta Domini et sacrorum canonum instituta, derelinquid illos Dominus ne possiderent desiderabilem terram* […]; siehe auch *ChrProph*, Abs. 5, S. 7; *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 7, S. 398: *Et quia dereliquerunt Dominum ne seruirent ei in iustitia et ueritate, derelicti sunt a Domino ne habitarent terram desiderabilem.*

[1907] Vgl. Frye, The Great Code (wie Anm. 40), S. 86. Ebenso G. Heydemann, People(s) of God? Biblical Exegesis and the Language of Community in Late Antique an Early Medieval Europe, in: E. Hovden / C. Lutter / W. Pohl (Hrsg.), Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches (Brill's Series on the Early Middle Ages 25), Leiden / Boston 2016, S. 27–60, hier S. 27.

und Institutionen den Chronisten Erfüllungen des Alten Testaments, die sie nunmehr als solche wiedergaben.[1908]

Doch nicht nur für die Darstellung eines Volkswerdungsprozesses oder eines Prozesses der (Wieder-)Findung eines Gelobten Landes war das Alte Testament eine praktische Vorlage und eine denkseitige Vorankündigung. Auch das konkrete, moralische Verhältnis zu Gott (hier stets benannt als die Abfolge von Sünde, Strafe, Buße und Gnade), bestimmte Typen von Herrscherfiguren, heilsgeschichtliche Rollenzuweisungen an bestimmte Völker und letztlich ethnische Genealogien waren im Alten Testament vorgezeichnet. Jedoch kann keines der alttestamentlichen Bücher für einen dieser Aspekte als exklusive Wissens- oder Darstellungsressource hervorgehoben werden. Das Beispiel des Buches Genesis soll dies verdeutlichen. Zwar überwiegen genealogische Assoziationen zum Buch Genesis, die der Fremdidentifikation dienen – was nicht verwunderlich ist, wenn Genesis doch die Geschichte der Söhne Noahs, die Geschichte Abrahams und seiner Familie, insbesondere Ismaels, die Herkunft der Moabiter und Ammoniter und generell die Völkertafel beinhaltet. Dennoch zeigten sich alttestamentlich hergeleitete Fremdidentifikationen in der christlich-iberischen Historiographie auch anhand anderer Bücher, wie beispielsweise Ezechiel oder Habakuk, mittels derer man explizit Feinde des Gottesvolkes stigmatisierte. Andererseits konnte Genesis auch als Referenz für moralische Darstellungen dienen, was insbesondere durch Rekurse auf den Sündenfall oder auf die Sintflut geschah.[1909] Denn auch wenn der Sündenfall in Genesis scheinbar nur die Geschichte zweier Menschen wiedergibt, so stehen diese beiden doch stellvertretend für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte steht stellvertretend für eine große, mit Gott interagierende Gruppe.[1910] Die Moral betreffende Referenzen finden sich in der christlich-iberischen Historiographie allerdings auch in Bezugnahmen beispielsweise zum vierten Buch Mose, den Königsbüchern oder den Büchern der Chroniken; ganz zu schweigen von den prophetischen Büchern wie Jesaja oder Jeremias. Demnach können keine generellen Präferenzen bei bestimmten Darstellungsansprüchen ausfindig gemacht werden. Gleichwohl gibt es Auffälligkeiten.

Das Buch Exodus ist sicherlich der Inbegriff der Beschreibung eines Volkswerdungsprozesses.[1911] Dies wird schon allein dadurch deutlich, dass das

---

[1908] Vgl. Chydenius, Medieval Institutions and the Old Testament (wie Anm. 37), S. 67. Siehe auch W. Pohl, s. v. Gentile Ordnungen, in: Melville / Staub, Enzyklopädie des Mittelalters (wie Anm. 4), Darmstadt 2017, S. 171–175, hier S. 175.

[1909] So Beispielsweise die Assoziation in *Chr754* zu Gen 3,24 mittels der Erwähnung eines flammenden Schwertes, *Chr754*, Abs. 1, S. 327: *Quem aliquantulum obsistentem in bello Focam Bizantio captum flammigero feriunt gladio*. Eine Assoziation zur Sintflut findet sich in *HistSil*, Abs. 5, S. 138: […] *more temporum Noe, ut diluuium terram, paucis christianorum reseruatis barbaras gentes Yspaniam ocupare permisit*. Vgl. Gen 6–8.

[1910] Vgl. Grünwaldt, Gott und sein Volk (wie Anm. 1633), S. 81.

[1911] Ebd., S. 137: „Das grundlegende Bekenntnis des Volkes Israel handelt von Jhwh, der sein Volk aus Ägypten herausgeführt hat. Dies ist das Grunddatum der Beziehung

Deuteronomium in der Rückschau auf die Geschichte Israels eben immer wieder beim Auszug aus Ägypten – also der Exodus-Geschichte – ansetzt.[1912] Der Auszug aus Ägypten ist gewissermaßen das identitätsbildende Gründungserlebnis der Israeliten.[1913] Sehr bezeichnend also, dass genau auf dieses alttestamentliche Gründungserlebnis die *Chronik Alfons' III.* rekurriert, wenn in ihr der „eigene" Gründungsmythos, die Schlacht von Covadonga, wiedergegeben wird. Der Chronist gibt explizit das Geschehen aus Exodus als verifizierende Referenz an.[1914] Ebenso wird das entscheidende Erwähltheitsmerkmal, durch das die Identifikation als Gottes Volk erwirkt wird, nämlich die Abgrenzung gegenüber anderen Völkern auf Basis der Gewissheit, man habe Gott auf seiner Seite, in der Schlacht von Covadonga deutlich. Wie gezeigt, wurden immerfort die Treue zu Gott und die daraus resultierende Gnade Gottes für die Christen betont. Eben dies unterscheidet ein erwähltes Volk von einem anderen und diese Unterscheidung birgt einen Identifikationsfaktor in sich.[1915] Doch auch weitere Elemente der christlich-historiographischen Selbstidentifikation als neues Volk Gottes rekurrieren auf das Buch Exodus. Die Arca Santa konnte in der vorangegangenen Analyse der *Historia Silense* eindeutig mit der Bundeslade typologisch verknüpft werden. Die Bundeslade als Identifikationsobjekt ist ebenfalls ein wichtiger Bestandteil des Buches Exodus.[1916] Wie sich auch zeigte, steht die Arca Santa in gewisser Weise stellvertretend für das Auserwähltsein der iberischen Christen in der *Historia Silense*, indem durch ihre „Wanderung" der Transfer der göttlichen Auserwähltheit von Israel auf die nordiberischen Reiche überging. Mittels dieser Bezugnahmen war das Buch Exodus überwiegend – nicht grundsätzlich – eine Referenz der Selbstidentifikation und Volkswerdung.

Für den gesamten Pentateuch gilt, dass durch ihn Darstellungsmodi eines Volkswerdungsprozesses vorgezeichnet waren, ebenso das Verhältnis dieses nunmehr auserwählten Volkes zu Gott. Die alttestamentliche Moral, die sich

---

zwischen Gott und seinem Volk. Die Fortsetzung der Auszugsgeschichte erzählt vom Bundesschluss Gottes mit dem Volk Israel am Berg Sinai." Siehe auch Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis (wie Anm. 1888), S. 33: „Die Geschichte, die erzählt wird, um das Gesetz zu rahmen und zu erklären, hat die Funktion eines Gründungsmythos, einer fundierten Erzählung, und was hier fundiert wird, ist die Identität des von Gott aus Ägypten herausgeführten Gottesvolks."

[1912] Vgl. Dtn 1,27; 4,20; 5,6; 6, 21–24; 13,6; 15,15. Siehe hierzu Ebach, Das Fremde und das Eigene (wie Anm. 1016), S. 301.

[1913] Vgl. ebd., S. 299.

[1914] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 10, S. 408: *Non istud inannem aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui Rubri maris fluenta ad transitum filiorum Israhel aperuit, ipse hos Arabes persequentes eclesiam Domini immenso montis mole oppressit*; *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 10, S. 409: *Non istud miraculum inane aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui in Rubro mari Egyptios Israhelem persequentes demersit, ipse hos Arabes eclesiam Domini persequentes immenso montis mole oppressit.*

[1915] Vgl. Ebach, Das Fremde und das Eigene (wie Anm. 1016), S. 294 f.

[1916] Vgl. Ex 25,10–22.

in diesen Büchern manifestiert, schlägt sich auch in den untersuchten Texten der christlich-iberischen Historiographie nieder.

Wie anhand der obigen Tabelle nachvollziehbar ist, dienen zahlreiche Bezugnahmen zu den Samuel- und Königsbüchern wie auch zum ersten Buch der Chronik einer auf Personen bezogenen Typologie. Die Darstellung von christlichen Herrschern als neuer David oder neuer Salomon überwiegt dabei. Besonders im Fall der *Chronik Alfons' III.* haben sich aber auch die Judith- und Makkabäerbücher als wesentliche Basis einer typologischen Darstellung Pelayos herauskristallisiert. Die entsprechende Häufigkeit von Verknüpfungen zwischen diesen Büchern und der *Chronik Alfons' III.* ist der Tabelle zu entnehmen. Untersucht wurden diese Zusammenhänge bereits im Analyse-Kapitel besagter Chronik und zuvor in der Monographie Alexander Pierre Bronischs.[1917]

Aufgrund der vielfältigen Inhalte der Psalmen – kultische und moralische Regularien, Memoria, diverse Gebete, Rekurse auf alttestamentliche Königsgestalten, Zukunftsaussichten etc. – bilden diese alttestamentlichen Texte natürlich ein reichhaltiges Repertoire an typologischen Motiven und andersartigen biblischen Bezugnahmen. Dies wiederum begründet, dass die Psalmen in fast allen untersuchten Texten und definitiv in allen untersuchten Zeiträumen Eingang in die Historiographie gefunden haben. In den Psalmen wurde beispielsweise auf die Babylonische Gefangenschaft rekurriert, die, wie bereits dargelegt, eine durchaus mit der sarazenischen Fremdherrschaft auf der Iberischen Halbinsel vergleichbare Situation darstellte. Wie es auch in der christlich-iberischen Historiographie immer wieder betont wird, so wird auch in den Psalmen ein permanentes Gottvertrauen trotz einer beschwerlichen Situation des Volkes Israel unterstrichen.[1918] Darüber hinaus konnte auch die Figur Davids, so sie nicht anhand der Samuel-, Königs- oder Chronikbücher Eingang in die Historiographie fand, mittels der Psalmen mit der „eigenen" Geschichte verknüpft werden.[1919] Herrschercharakteristika konnten also ebenso mit den Psalmen interagieren wie auch symbolisch aufgeladene Zahlen, moralische Strukturen, Zeitdeutungen oder die Zuversicht auf Erlösung.

Ein ähnlich vielfältiges Bild wird durch die Bezugnahmen zu den Prophetenbüchern vermittelt. Das Buch Jesaja war die Basis sowohl für Fremdidentifikationen der Araber als Strafe Gottes als auch für moralische Argumentationslinien, Herrschercharakterisierungen und Deutungen von Himmelserscheinungen respektive das Hinzuziehen von Himmelserscheinungen für die Deutung des Geschichtsverlaufs. Selbiges gilt für das Buch Jeremias, das auf ebenso vielfältige Weise mit der christlich-iberischen Geschichtsdarstellung verknüpft wurde,

---

[1917] S. o., S. 231–233. Vgl. Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 245–250.

[1918] Vgl. A. Berlin, Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69, and 78, in: P. W. Flint / P. D. Miller Jr. (Hrsg.), The Book of Psalms. Composition and Reception (Supplements to Vetus Testamentum 99), Leiden / Boston 2005, S. 65–86, hier S. 65–71.

[1919] Zu David in den Psalmen generell, siehe R. Rendtorff, The Psalms of David: David in the Psalms, in: Flint / Miller Jr., The Book of Psalms (wie Anm. 1918), S. 53–64.

wobei die Gegenüberstellung mit diesem Buch einen Schwerpunkt auf moralischen Aspekten zu haben scheint.

Im Fall von Ezechiel kristallisiert sich vor allem der Charakter als Trauma-Literatur heraus, wie es anhand der *Prophetischen Chronik* nachgewiesen werden konnte.[1920] Der Verlust des Gelobten Landes aufgrund von Sündhaftigkeit, aber auch die Aussicht auf das Wiedererlangen desselben sind gleichsam Kernthema dieses biblischen Buches wie auch vor allem der Asturischen Chroniken. Doch auch im *Chronicon regum Legionensium* zeigte sich die Referenz auf Ezechiel anhand einer biblisch gefärbten Deutung des Verlustes Alfons' VI.[1921]

Unter den Prophetenbüchern ist eines ein besonderer Fall hinsichtlich seines Vorkommens innerhalb der historiographischen Werke des hier untersuchten Zeitraums. Das Buch Daniel kann mittels Zitaten, Assoziationen oder übernommenen Strukturen nur äußerst selten in der christlich-iberischen Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert identifiziert werden. Das ist sehr erstaunlich, angesichts der Tatsache, dass es grundsätzlich sehr treffend für die Darstellung der iberischen Geschichte aus christlicher Sicht hätte sein können. Die Aussage, die beispielsweise mittels des Daniel-Zitates in der *Chronik des Sampiro* getroffen wird – eine Erlösung nach einer schweren Zeit[1922] –, ist in der christlich-iberischen Geschichtsschreibung zumindest seit dem neunten Jahrhundert nichts Neues, wie die vorangegangenen Kapitel beweisen. Gerade das Buch Daniel wäre auch für die Aussagen, welche die Asturischen Chroniken vermitteln, besonders praktisch gewesen. Dennoch finden sich in der Historiographie zwischen der umayyadischen Eroberung und der *Chronik des Sampiro* und auch bis ins zwölfte Jahrhundert nur wenige Bezugnahmen zu Daniel. Das ist umso erstaunlicher, wo es doch eine gewisse Daniel-Tradition auf der Iberischen Halbinsel gab: Für das Westgotenreich lässt sich eine Kenntnis des Buches Daniel zweifelsfrei nachweisen. Noch der im späten siebten Jahrhundert wirkende Julian von Toledo konsultierte es beispielsweise in seinem ‚Prognosticorum futuri saeculi liber tres'.[1923] In Julians eindeutig geschichtlichem Werk ‚De com-

---

[1920] S. o., S. 130.

[1921] S. o., S. 350–352.

[1922] *ChrSamp-Pel*, Abs. 11, S. 297: *Tunc rex inquit iterum: Vos ergo, uenerandi pontifices, in solitudine redactas restaurate sedes, et per eas ordinate antistites; quia qui domum Dei edificat, semetipsum edificat. Vnde et Daniel loquitur dicens: Qui ad iusticiam erudiunt multos fulgebunt quasi stele in perpetuas eternitates.*

[1923] *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi prognosticorum futuri saeculi libri tres*, ediert von J. N. Hillgarth, in: Ders., Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera (wie Anm. 246), S. 11–126, hier S. 27: […] *aut quemadmodum ille Nabuchodonosor dixit: „Si non feceritis, mittemini in caminum ignis ardentis"*. Vgl. Dan 3,15: *nunc ergo si estis parati quacumque hora audieritis sonitum tubae fistulae et citharae sambucae psalterii et symphoniae omnisque generis musicorum prosternite vos et adorate statuam quam feci quod si non adoraveritis eadem hora mittemini in fornacem ignis ardentem et quis est Deus qui eripiat vos de manu mea.*

probatione sextae aetatis‘ finden sich ebenfalls Zitate aus dem Buch Daniel.[1924] Darüber hinaus zeigen liturgische Texte wie beispielsweise der ‚Liber ordinum‘ eindeutig Bezugnahmen zum Buch Daniel.[1925] Schließlich können auch dem ‚Codex Vigilanus‘, der ebenfalls Teile der *Chronica Albeldensis* enthält, westgotische Inhalte und eine enge Verbindung zum ‚Liber Ordinum‘ nachgewiesen werden.[1926] Darüber hinaus hat sich Paulus Alvarus, der wiederum großen Einfluss auf den Verfasser der *Prophetischen Chronik* gehabt haben muss, intensiv mit dem Buch Daniel auseinandergesetzt.[1927] Was also ist der Grund, dass ein Buch,

---

[1924] *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi de comprobatione sextae aetatis libri tres* (wie Anm. 246), S. 151: *Legimus siquidem in Daniele, ubi angelus septuaginta abdomadibus euolucis* [sic]*, definita annorum supputatione nasciturum et passurum Christum praedixit.* Vgl. Dan 9,24 f.: *septuaginta ebdomades adbreviatae sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam ut consummetur praevaricatio et finem accipiat peccatum et deleatur iniquitas et adducatur iustitia sempiterna et impleatur visio et prophetes et unguatur sanctus sanctorum* [25] *scito ergo et animadverte ab exitu sermonis ut iterum aedificetur Hierusalem usque ad christum ducem ebdomades septem et ebdomades sexaginta duae erunt et rursum aedificabitur platea et muri in angustia temporum*.

[1925] Vgl. das Antiphonar von León aus dem zehnten Jahrhundert, welches mehrere Male das Buch Daniel thematisiert: *Liber Antiphonarium* (wie Anm. 1640), S. 17, 31–33, 51, 152, 185. Weitere Belege für die Verwendung von Daniel in der Liturgie bietet der *Liber Ordinum Episcopal de San Millán de la Cogolla*, in: Janini, Liber Ordinum Episcopal (wie Anm. 1767), S. 331–395, hier Abs. 1550, S. 377: *Suscipiatur domine sacrificium nostrum in conspectu tuo ut placeat tibi. Et perfice subsequentes te quoniam non est confusio confi entibus in te domine alleluia alleluia alleluia alleluia*. Desgleichen ebd., Abs. 1649, S. 387: *Suscipiatur domine sacrificium nostrum in conspectu tuo ut placeat tibi*. Vgl. Dazu Dan 3,40: *sicut in holocaustum arietum et taurorum et sicut in milibus agnorum pinguium sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie ut placeat tibi quoniam non est confusio confidentibus in te*. Ein weiteres Indiz für die Kenntnis von Daniel ist eine Stelle im *Ordo de patribus et fratribus defunctis*, einem liturgischen Text aus Silos, zu finden im *Liber Ordinum Episcopal de Santo Domingo de Silos* (wie Anm. 1767), Abs. 1079, S. 327: *Conuerte domine deus animas nostras in requiem tuam et propitius liuera nos de manu mortis et inferni quia tu dixisti omnes qui in me credunt non morientur in eternum Secundum multitudinem misericordie tue fac nobiscum domine et eripe de interitu animas nostras. Quia tu dixisti*. Vgl. hierzu Dan 3,42: *ne confundas nos sed fac nobiscum iuxta mansuetudinem tuam et secundum multitudinem misericordiae tuae*.

[1926] Vgl. R. Colli ns, Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture: the Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4, in: Ders. / A. Goodman (Hrsg.), Medieval Spain. Culture, Conflict, and Coexistence, Studies in Honour of Angus MacKay, New York 2002, S. 1–22, hier S. 3–5.

[1927] Für diesen Hinweis und die Nennung der entsprechenden Quellenstellen danke ich Prof. Dr. Matthias M. Tischler vom Institut d’Estudis Medievals der Universitat Autònoma de Barcelona, der mir dafür Teile eines unveröffentlichten Buchmanuskripts zur Verfügung stellte. Paulus Alvarus stellt in seiner Bezugnahme zu einer Prophezeiung aus dem Buch Daniel das elfte Horn des vierten Tieres als Vorläufer des Antichristen,

das an sich sehr geeignet gewesen wäre, die Argumente zu stützen, die ja tat-

---

also Mohammed, dar. Die entsprechende Stelle lautet bei Paulus Alvarus, *Indiculus luminosus* (wie Anm. 706), Abs. 21, S. 293 f.: *Dicit namque de undecimo bestie cornu: „Bestia“, inquid, „quarta quam vidisti quartum regnum erit, quod maius erit homnibus regnis“. Aut duvium quod Romanum significet, multotjens elebatum latjusque a regna cetera dilatatum. „Porro cornua decem ipsius regni decem reges sunt, et alius consurget post eos et ipse potentjor erit prioribus, et tres reges humiliavit et sermones contra excelsum loquetur et sanctos altissimi conteret. Et putavit quod esset mutare tempora et leges et tradentur in manu eius usque ad tempus et tempora et dimidium temporis“. Que homnia storice et proprie Porfirius in Antjoco posuit, nostri vero in Antjoco tipice et verius in Antichristo et rectjus specialiter posuere. Nos tamen in hunc nostri temporis damnati hominis precursorem ex parte dicimus convenire. Nam in undenario numero surgens, qui scripturis sanctis semper infaustus est, tria regna perdomuit, dum Gregorum Francorum‹que› que sub nomine Romanorum vigebant provincias occupabit et Gothorum occidentalium colla victrice planta calcavit vel dum decalogum, hoc est, universalem religionem et numerum qui plerumque pro toto inseritur, dissipare conavit et contra fidem Trinitatis spe, fide, caritate munitam supervire temtabit, contra Deum excelsum sermones petulanti contumacia fabricans, grandia trutinans et fumosa illa contexens que vere Antichristo sunt previa et humili religioni nostre satis adversa, legem Domini miraculorum sole coruscam nebulosa involbere putans caligine et fauctoribus suis quasi ex iussu altissimi Domini ridiculo auso lebes et risu dignas texens storias, stilo falso, inpura fronte, teatrali fabore fabulosa fingens mendacia nullo virilitatis vel ratjonis vigore precincta, sanctos Dei conterens et de stellis celi, id est, ex eclesię filiis, partem pede scurrivili calcans, quod magis oculorum indicio quam nostro expositionis conprobatur ęloquio.* Vgl. Dn 7,3–24: *et quattuor bestiae grandes ascendebant de mari diversae inter se* [4] *prima quasi leaena et alas habebat aquilae aspiciebam donec evulsae sunt alae eius et sublata est de terra et super pedes quasi homo stetit et cor eius datum est ei* [5] *et ecce bestia alia similis urso in parte stetit et tres ordines erant in ore eius et in dentibus eius et sic dicebant ei surge comede carnes plurimas* [6] *post hoc aspiciebam et ecce alia quasi pardus et alas habebat avis quattuor super se et quattuor capita erant in bestia et potestas data est ei* [7] *post hoc aspiciebam in visione noctis et ecce bestia quarta terribilis atque mirabilis et fortis nimis dentes ferreos habebat magnos comedens atque comminuens et reliqua pedibus suis conculcans dissimilis autem erat ceteris bestiis quas videram ante eam et habebat cornua decem* [8] *considerabam cornua et ecce cornu aliud parvulum ortum est de medio eorum et tria de cornibus primis evulsa sunt a facie eius et ecce oculi quasi oculi hominis erant in cornu isto et os loquens ingentia* [9] *aspiciebam donec throni positi sunt et antiquus dierum sedit vestimentum eius quasi nix candidum et capilli capitis eius quasi lana munda thronus eius flammae ignis rotae eius ignis accensus* [10] *fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius milia milium ministrabant ei et decies milies centena milia adsistebant ei iudicium sedit et libri aperti sunt* [11] *aspiciebam propter vocem sermonum grandium quos cornu illud loquebatur et vidi quoniam interfecta esset bestia et perisset corpus eius et raditum esset ad conburendum igni* [12] *aliarum quoque bestiarum ablata esset potestas et tempora vitae constituta essent eis usque ad tempus et tempus* [13] *aspiciebam ergo in visione noctis et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat et usque ad antiquum dierum pervenit et in conspectu eius obtulerunt eum* [14] *et dedit ei potestatem et honorem et regnum et omnes populi tribus ac linguae ipsi servient potestas eius potestas aeterna quae non auferetur et regnum eius quod non corrumpetur* [15] *horruit spiritus meus ego Danihel territus sum*

sächlich von der christlich-iberischen Historiographie seit dem achten Jahrhundert formuliert wurden, über einen so großen Zeitraum kaum herangezogen worden ist, obwohl es grundsätzlich bekannt war? Eine mögliche Antwort ist die Tatsache, dass sich die historiographische Tradition auf der Iberischen Halbinsel hauptsächlich an der Sechs-Weltalter-Lehre zu orientieren scheint. Die Untersuchung der *Mozarabischen Chronik* hat dies ebenso unter Beweis gestellt wie die der *Chronica Albeldensis*. Auch der bereits angesprochene Julian von Toledo gehörte dieser Tradition an. Die Sechs-Weltalter-Lehre ist aber nur schwerlich mit der Vier-Reiche-Lehre, die auf dem Traum Nebukadnezars am Beginn des Buches Daniel aufbaut,[1928] vereinbar. Das in Daniel suggerierte Geschichtsmodell ging ergo nicht mit der universalgeschichtlichen Vorstellungswelt in der christlich-iberischen Historiographie seit dem siebten Jahrhundert einher. Vermutlich deswegen bemühte man das Buch Daniel kaum für die Geschichtsschreibung, insbesondere dann nicht, wenn sie wie die *Chronica Albeldensis* universalgeschichtliche Ansprüche hegte.

Darüber hinaus vermittelt das Buch Daniel eine andere Charakteristik der Chaldäer, als es andere biblische Bücher tun. In Daniel sind die Chaldäer hochgebildete Zeichendeuter und Wahrsager, was besonders in den Passagen über die Traumdeutung Nebukadnezars deutlich wird.[1929] Dieses Bild der Chaldäer wird aber nirgends in den christlich-iberischen Chroniken vermittelt. Die Chaldäer der christlich-iberischen Historiographie rekurrieren stets auf das strafende, von Gott gesandte Volk, wie es eben nicht in Daniel, sondern in zahlreichen anderen alttestamentlichen Büchern vorkommt. Das Buch Daniel liefert also nicht das gewünschte Bild mit dem man die kulturell-religiös „Anderen“

---

in his et visiones capitis mei conturbaverunt me [16] *accessi ad unum de adsistentibus et veritatem quaerebam ab eo de omnibus his qui dixit mihi interpretationem sermonum et edocuit me* [17] *hae bestiae magnae quattuor quattuor regna consurgent de terra* [18] *suscipient autem regnum sancti Dei altissimi et obtinebunt regnum usque in saeculum et saeculum saeculorum* [19] *post hoc volui diligenter discere de bestia quarta quia erat dissimilis valde ab omnibus et terribilis nimis dentes et ungues eius ferrei comedebat et comminuebat et reliquias pedibus suis conculcabat* [20] *et de cornibus decem quae habebat in capite et de alio quod ortum fuerat ante quod ceciderant tria cornua de cornu illo quod habebat oculos et os loquens grandia et maius erat ceteris* [21] *aspiciebam et ecce cornu illud faciebat bellum adversus sanctos et praevalebat eis* [22] *donec venit antiquus dierum et iudicium dedit sanctis Excelsi et tempus advenit et regnum obtinuerunt sancti* [23] *et sic ait bestia quarta regnum quartum erit in terra quod maius erit omnibus regnis et devorabit universam terram et conculcabit et comminuet eam* [24] *porro cornua decem ipsius regni decem reges erunt et alius consurget post eos et ipse potentior erit prioribus et tres reges humiliabit*. Siehe auch Tolan, Saracens (wie Anm. 578), S. 90 f. Ferner Guadalajara Medina, El Anticristo (wie Anm. 259), S. 41–43.

[1928] Vgl. Cobet, Babylon, Jerusalem, Athen, Rom (wie Anm. 354), S. 14. Siehe auch M. Noth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, in: Lammers, Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter (wie Anm. 1815), S. 30–54, hier S. 32–41.

[1929] Vgl. Dan 1,2; 2,2; 3,8; 4,4.

identifizieren wollte. Wohl auch deswegen war dieser Text für die christlich-iberische Geschichtsschreibung lange von geringer Relevanz.

Wie obiger Tabelle zu entnehmen ist, dienten die kleinen Prophetenschriften, so sie für die Ausgestaltung der Historiographie überhaupt eine Rolle spielten, hauptsächlich der Darstellung moralischer Zusammenhänge, die mitunter, wie im Fall von Habakuk in der *Prophetischen Chronik*, mit der Identifikation der kulturell-religiös „Anderen“ verknüpft wurden.

Wenn nun die Christen der Iberischen Halbinsel die Rolle des neuen Volkes Gottes einnahmen, wie stand es dann um das ursprüngliche Volk Gottes? Tatsächlich gibt es nur eine Chronik unter allen für die vorliegende Arbeit untersuchten Texten, die sich mit den Juden befasst. Abseits der in der *Chronica Albeldensis* zu findenden Erwähnungen, die sich zumeist auf Bekehrungen und eine Charakterisierung beschränken, spielen die Juden in der christlich-iberischen Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert keine Rolle.[1930] In einem dieser Fälle wird durch eine skurrile Geschichte das Volk der Juden – allerdings auf Kreta – verunglimpft, indem es als besonders naiv dargestellt wird: Während der Regierungszeit Theodosius’ des Jüngeren sei der Teufel den Juden in Gestalt des Moses erschienen und habe ihnen versprochen, sie trockenen Fußes über das Meer nach Jerusalem zu bringen. Dabei seien viele von ihnen gestorben und die Überlebenden seien Christen geworden.[1931] Dieses Beispiel, aber auch die Tatsache, dass die wenigen Erwähnungen der Juden entweder negativer Art oder lediglich Nachrichten über ihre Bekehrung sind, deuten auf eine klare Ablehnung der Juden als zeitgenössisches Gottesvolk. Ihre Rolle wurde – letztlich seit Christus – von den Christen und ihren Reichen bis hin zu den nordiberischen Königreichen übernommen. Das nachbiblische Volk Gottes sind in dieser Vorstellungswelt die Christen,[1932] auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel, so möchte man hinzufügen, die Christen dieser Region.

Die Rolle des Neuen Testaments

Das Neue Testament hat wie erwähnt kein Volk, sondern eine Person, Jesus, im Fokus. Kernthema des Neuen Testaments ist die durch Jesus eingeleitete Erlösung.[1933] Zumeist nahmen die Chronisten auch Bezug zum Neuen Testament, um einen Erlösungsgedanken zu vermitteln. So durch die Senfkornmetapher im

---

[1930] Vgl. *ChrAlb*, Kap. VI, Abs. 10, S. 439; Kap. XIII, Abs. 15, S. 446 f.; Kap. XIII, Abs. 53, S. 451; Kap. XIII, Abs. 64, S. 453; Kap. XIV, Abs. 24, S. 458.

[1931] Ebd., Kap. XIII, Abs. 53, S. 451: *Hoc etiam tempore diabolus, in speciem Moysi Iudeis in Creta apparens, dum eos per mare pede sicco ad terram repromissionis promittit perducere, plurimis necatis, reliqui qui remanserunt Xp̄iani effecti sunt.*

[1932] Vgl. M. M. Tischler, Der iberische Grenzraum. Drei frühe Entwürfe zum Islam aus Exegese und Theologie, in: M. Borgolte / J. Schiel / B. Schneidmüller / A. Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2008, S. 95–116, hier S. 98 f.

[1933] Vgl. Grünwaldt, Gott und sein Volk (wie Anm. 1633), S. 197.

Dialog zwischen Pelayo und Oppa vor der Schlacht von Covadonga,[1934] aber auch durch das Pochen auf Gottvertrauen und damit einhergehende Siegesgewissheit beziehungsweise Gewissheit auf Erlösung nicht im rein theologischen Sinne, sondern auch im Sinne einer Befreiung von der Fremdherrschaft. Auch astronomische Phänomene sowie Tageszeitangaben aus den Evangelien finden sich in der christlich-iberischen Historiographie wieder, entweder um hier wie dort als Vorzeichen zu fungieren oder um Herrschergestalten durch den Zeitpunkt ihres Todes in die Nähe Jesu zu stellen.[1935] Durch die biographische Gegenüberstellung von Mohammed und Jesus fanden die Evangelien Eingang in die Historiographie, wodurch eine Negativdarstellung des Propheten zustande kam, indem gezeigt wurde, was er alles eben nicht vermocht habe.[1936]

Die Erlösung im Neuen Testament ist eng verbunden mit dem Begriff des Glaubens. Der Glaube als unabdingbares Element der Interaktion der Menschen mit Gott wird auch im Alten Testament deutlich: „Der Glaube, das bedingungslose Vertrauen in Gott, ist die angemessene Antwort des Menschen und des Gottesvolkes auf die Erwählung.“[1937] Unter Berufung auf Aussagen des Neuen Testaments ist genau dieser Zusammenhang in den untersuchten Texten deutlich geworden, wie es abermals am deutlichsten in den Aussagen Pelayos unmittelbar vor der Schlacht von Covadonga in der *Chronik Alfons’ III.* zu erkennen ist. Das Betonen, das regelrechte Einschärfen des Glaubens, habe letztlich den Sieg über die Übermacht der „Chaldäer“ garantiert.[1938] „Denn es ist der Glaube – und allein der Glaube –, der das Heil für uns Menschen erwirkt.“[1939]

Die neutestamentlichen Briefe dienten, so sie Eingang in die Historiographie fanden, als Hoffnungsgarant, also Texte, mittels derer Hoffnung vermittelt und begründet wurde, aber zum Teil auch als Warnung vor fehlgeleiteten Glau-

---

[1934] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404: *Ad hec Pelagius respondit: „non legisti in scripturis diuinis quia eclesia Domini ad granum sinapis deuenitur et inde rursus per Domini misericordia in magis erigitur?“*. Siehe auch *HistSil*, Abs. 13, S. 153: […] *nos uero aduocatum apud Deum Patrem Dominum nostrum Ihesum Christum habentes, hanc multitudinem paganorum, quibus ducatum prebes, despicimus. Sed et per intercessionem Genitricis eiusdem Domini nostri, que est Mater Misericordiarum, gentem Gotorum de paucis, uelud plurima sata ex grano sinapis, germinare credimus*. Vgl. Mt 13,31 f.; Mk 4,30–32; Lk 13,18 f.; Lk 17,6.

[1935] Beispielhaft für eine Sonnenfinsternis als astronomisches Phänomen mit Vorzeichen-Charakter vgl. *Chr754*, Abs. 20, S. 338. Eine symbolhafte Tageszeitangabe ist zu finden in der Beschreibung des Todes Ferdinands I. in *HistSil*, Abs. 45, S. 231: *Sequenti autem die, que est feria tercia, hora diei sexta, in qua Santi Iohannis Euangeliste festum celebratur, celo inter manus pontificum tradidit spiritum*. Siehe hierzu die Tageszeit zu Jesu Tod in Mt 27,45; Mk 15,33; Lk 23,44.

[1936] Vgl. *ChrProph*, Abs. 4, S. 5 f.

[1937] Grünwaldt, Gott und sein Volk (wie Anm. 1633), S. 146.

[1938] Vgl. *ChrAlfIII*, Abs. 8–10, S. 398–409 (beinhaltet beide Redaktionen).

[1939] Grünwaldt, Gott und sein Volk (wie Anm. 1633), S. 197.

benslehren oder politischen Entscheidungen negativ konnotierter Herrscher.[1940] Der Galaterbrief war zumindest indirekt auch eine Identifikationsressource durch die in ihm wiedergegebene Hierarchie der Söhne Abrahams.[1941]

Wenig verwunderlich sind die Rekurse auf das Buch der Offenbarung mit dem Ziel der Verifizierung einer Endzeit- oder besser Umbruchserwartung. Allerdings findet sich durch die Bezugnahme zur Zahl 666 auch eine Negativdarstellung Mohammeds in der *Mozarabischen Chronik*.[1942]

[1940] *HistSil*, Abs. 5, S. 138: […] *cum tandem diuina prouidencia Victicam, Gotorum regem, inter christicolas quasi lupum inter oues diu latere prospiciens, ne tota soboles prisco uoluptabro rursus macularetur more temporum Noe, ut diluuium terram, paucis christianorum reseruatis barbaras gentes Yspaniam ocupare permisit*. Dem gegenüber 2 Petr 2,22: *contigit enim eis illud veri proverbii canis reversus ad suum vomitum et sus lota in volutabro luti contigit enim eis illud veri proverbii canis reversus ad suum vomitum et sus lota in volutabro luti*.

[1941] Vgl. Gal 4,21–31.

[1942] S. o., S. 69 f., 74, 78.

3. Wandlungen und Kontinuitäten – Entwicklungslinien durch fünf Jahrhunderte

Angesichts der Tatsache, dass der vorliegenden Arbeit ein Untersuchungszeitraum von etwa fünf Jahrhunderten zugrunde liegt, ist es unausweichlich zu fragen, was nun der Vergleich der in den unterschiedlichen Phasen der transkulturellen Geschichte der Iberischen Halbinsel geschriebenen historiographischen Texte zutage bringen kann. Welche Phänomene blieben innerhalb der Historiographie auch über diesen langen Zeitraum konstant, welche veränderten sich? Hierfür sollen die Bezugnahmen zur Bibel in den untersuchten fünf Jahrhunderten generell aufgezeigt werden. Jedoch lassen sich diese noch untergliedern und jeweils genauer erläutern.

Zunächst lässt sich fragen, inwiefern bei den Bezugnahmen zur Bibel innerhalb der Historiographie quantitative oder qualitative Veränderungen nachvollziehbar sind. Darüber hinaus können die biblischen Bezugnahmen in vier Arten untergliedert werden, die nach kurzer Erläuterung der Reihe nach auf ihr Erscheinen in der Historiographie durch den Untersuchungszeitraum hindurch beschrieben werden. Hierbei handelt es sich um die vier Arten der Bezugnahme, die sich anhand der vorangegangenen Analysen herauskristallisiert haben: personelle Charakterisierungen, Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen, moralische Kausalitäten und schließlich Eschatologie sowie Welt- und Geschichtsbild. Die Bibelreferenzen, die in den untersuchten Texten zu finden sind, münden jeweils in mindestens einer dieser Bezugnahmen.

3.1. Präferenzen bestimmter biblischer Texte in den jeweiligen Chroniken?

Die Variation der obigen tabellarischen Darstellung lässt eine andere Fragestellung zu. Im vorangegangenen Kapitel wurde ausgehend von bestimmten biblischen Texten gefragt, welche Rolle sie generell in der christlich-iberischen Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert spielten. Umgekehrt kann man aber fragen: Welche biblischen Bücher oder Passagen kommen in welchem historiographischen Text vor und wie wandelt sich dieses Phänomen durch die untersuchten fünf Jahrhunderte? Sprich: Gibt es historiographische Texte, in denen bestimmte biblische Texte eine größere Rolle spielen als andere? Darüber hinaus kann gefragt werden: Welche historiographischen Texte beinhalten im Vergleich zu anderen besonders viele biblische Elemente?

Hierfür wurde die obige Tabelle in eine andere Form gebracht und nicht der biblische Text ist der Ausgangspunkt, sondern der jeweilige historiographische. Wieder basieren die Tabellen auf den vorangegangenen Analysen. Es ist gewissermaßen nur eine andere Darstellung der vorangegangenen Tabelle, durch die aber andere Zusammenhänge verdeutlicht werden können. Folglich gelten dieselben Hinweise einer vorsichtigen und differenzierten Betrachtung dieser tabellarischen Darstellungsform, die komplexe Zusammenhänge auf wenige Schlagwörter und Literaturangaben verkürzt und zudem eher Quantität als

Qualität wiedergeben kann. Ferner gilt es immer wieder ins Gedächtnis zu rufen, dass diese Darstellungsform nur auf den Texten in ihrer überlieferten Form basieren und nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob nicht etwa eine ursprüngliche Form der jeweiligen Chronik auch weniger, mehr oder andere biblische Elemente vorzuweisen hatte. Somit besteht also zusätzlich durch die Überlieferungschance und den Überlieferungszufall die Möglichkeit eines verzerrten Bildes.[1943]

Tabelle 5: Biblische Elemente in der Byzantinisch-arabischen Chronik

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/Aussage**
Abs. 3	Mt 26,52 (Jer 15,2)	Zitat	Petri Schwert, Vermittelt durch Isidor, Gotengeschichte
Abs. 21	Apg 6,4 Röm 12,12 Kol 4,2	Zitat	Dienste des Gebetes
Abs. 34	Gen (generell)	Assoziation	Mekka als Heim Abrahams, vermittelt durch arab. Wissen
Abs. 34	Gen 11,28 Gen 15,7	Zitat	Ur, Stadt der Chaldäer
Abs. 38	Gen 22,6	mgl. Zitat	*Igne gladioque*

Tabelle 6: Biblische Elemente in der Mozarabischen Chronik

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/Aussage**
Abs. 1	Gen 3,24	Assoziation	Flammendes Schwert
Abs. 1	Apg 2,23	Zitat	Gottes beschl. Wille
Abs. 3	1 Sam 17,4 1 Sam 17,37–51	Assoziation	David gg. Goliath
Abs. 4	Num 20,12 f.	Assoziation	Nicht Gott, sondern Herrscher verehrt
Abs. 4	1 Sam 6,4 f.	Assoziation	Ratten
Abs. 4–14, 34	Ex 7,3 f. 2 Kge 17,21–23 Jer 1,16 Jer 52,2 f.	Struktur	Volk leidet aufgrund von schlechtem Herrscher
Abs. 9	Off 13,11–18	Assoziation	666

[1943] Die diesbezüglichen Gedanken von A. Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: Historische Zeitschrift 240 (1985), S. 529–570, hier S. 540–553, 559 f., gelten genauso gut für die Untersuchung von Historiographie.

Abs. 20	Am 8,9 Joël 2,10 Joël 4,15 Jes 13,10	Assoziation	Sonnenfinsternis, Sonne bleibt stehen
Abs. 27	2 Sam 18,8	Assoziation/Zitat	Opfer bei Schlachten
Abs. 29	Hiob 19,24 Jer 17,1	Assoziation/Zitat	Eiserner Griffel
Abs. 34	Ps 48,11	Zitat	Beharrlichkeit, Gottvertrauen
Abs. 44	Joh 10,11–13	Zitat	Hirte Christi, moralische Bedeutung
Abs. 44	Jes 9,15	Zitat	Strafe für Verführer
Abs. 44	Rm 10,2	Zitat	Falscher Eifer
Abs. 45	2 Kge 23,32 f. 2 Chr 36,5 f. 2 Kge 25 2 Chr 36,15–21 1 Mak 1,20–40 1 Mak 1,54 Jer 27 generell Jes 13,19 f. Jer 50 generell Jer 51,1–14 Ez 38,14 f. Ez 39,1 f.	mgl. Assoziationen, Struktur-Imitation	Untergang bedeutsamer Städte
Abs. 46	Ex 10,11	Zitat	Zorniger „Pharao“
Abs. 49	Dan 7,10	Assoziation	Zahlen
Abs. 53	2 Mak 9,9 Mt 11,21	Zitat Zitat	Würmer & Läuse *in cilicio et cinere*
Abs. 57	1 Kor 13,13	Zitat	Hoffnung, Glaube …
Abs. 65	Gen 16 Gen 21,9–21 (Gal 4,21–31)	Assoziation, Struktur	Ismaeliten
Abs. 65	Ps 77,65	Terminologie/Zitat	Wein/blutberauscht
Abs. 65	Ob 1,3	Zitat	Sich v. Felsen stürzen
Abs. 65	1 Kor 15,52	Zitat	Augenblick
Abs. 68	Hiob 1,17	Assoziation/Zitat	*Tres turmes* [Chald.]
Abs. 73	Dtn 13,7	Zitat	Umgang mit Verrat
Abs. 75	Ex 12,12 f. Off 16,2	Assoziation	Dreifaltigkeit, Dreizahl
Abs. 77	Gal 4,4	Assoziation/Zitat	Erfülltheit der Zeit, Sechs-Weltalter-Lehre
Letzte Absätze	2 Petr 3,8 Ps 90,4	Struktur/Wissen	Tausend Jahre wie ein Tag, Sechs-Weltalter-Lehre

Biblische Elemente nehmen in der ohnehin recht kurzen *Byzantinisch-arabischen Chronik* eine sehr geringe Rolle ein. In Bezug auf das Alte Testament scheint sie nur Elemente des Buches Genesis in sich zu tragen. Die kurze Zeit später entstandene *Mozarabische Chronik* beinhaltet schon deutlich mehr biblische Elemente. Jedoch relativiert sich diese Aussage, wenn man ihren Umfang mit dem der *Byzantinisch-arabischen Chronik* oder die Quantität ihrer biblischen Elemente mit späteren historiographischen Werken mit ähnlichem Umfang vergleicht. Sie zeigt zudem eine deutliche Mehrheit von Bezugnahmen zum Alten Testament. Allerdings kann kein bestimmtes alttestamentliches Buch als bevorzugt für die historiographische Darstellung in ihr identifiziert werden. Für beide Chroniken des achten Jahrhunderts bleibt daher die Bibel ein eher im Verborgenen befindlicher Bestandteil der Geschichtsdeutung und -darstellung. Sofern biblische Elemente in diese Texte Einzug hielten, waren sie auch kaum polemischer Natur, sondern zumeist verschleiert. Biblische Elemente wurden zwar für die eschatologische Beschreibung des notwendigen Endes der Geschichte herangezogen, was besonders die Weltalter-Berechnungen am Ende der *Mozarabischen Chronik* verdeutlichen, jedoch wurde der Verlauf geschichtlicher Ereignisse bei Weitem nicht in der Deutlichkeit mit der Bibel in Verbindung gebracht wie es in allen späteren christlich-iberischen Chroniken der Fall war. Dennoch vermittelt die *Mozarabische Chronik* den Gedanken einer universalgeschichtlichen *translatio* von Byzanz auf die Iberische Halbinsel.

Tabelle 7: Biblische Elemente in der Chronica Albeldensis

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/Aussage**
Kap. IX f.	div.	Struktur	Sechs-Weltalter-Lehre
Kap. IX, Abs. 4	Num 33,38	Assoziation	40 Jahre Wanderung
Kap. IX, Abs. 8	Jer 29,10	Assoziation	Babylon. Gefang.
Kap. X, Abs. 6	Apg 1,7	Zitat	Wiederkunft Christi
Kap. XV, Abs. 10	Hebr 1,8	Assoziation	Herrschertitel
Kap. XVII, Abs. 3a/R	Mal 3,12 (Sach 7,14)	Assoziation	*terra desiderabilis*

Die *Chronica Albeldensis* – ohne die als *Prophetische Chronik* bezeichneten Passagen – beinhaltet trotz ihres relativ großen Umfangs kaum biblische Elemente. Aufbau und Form, besonders der ersten Passagen dieses Textes, charakterisieren sie insbesondere als Wissenssammlung. Dennoch fungiert sie als Text, der unmissverständlich die christliche Heilsgeschichte mit der Geschichte der Iberischen Halbinsel und insbesondere mit dem Asturischen Königreich verknüpft. Infolgedessen ist sie hinsichtlich der Quantität biblischer Elemente eine Ausnahme in der asturischen Historiographie, jedoch ist sie denkseitig, also in Bezug auf die in ihr vermittelte heilsgeschichtliche Vorstellung, völlig im Einklang mit der

übrigen Geschichtsschreibung des Asturischen Königreiches um 900 – ein Sachverhalt, dem die vorliegende Arbeit ein Kapitel gewidmet hat.[1944]

Tabelle 8: Biblische Elemente in der Prophetischen Chronik

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/Aussage**
Abs. 1	Ez 38,1–16 Ez 39,1–8 2 Kge 25,23 2 Kge 25,25 1 Chr 1,28 1 Chr 8,38 2 Chr 23,1 Es 10,22 Jer 22,25 Jer 40,8–41,18 Gen 16,10 Jes 5,24 Jes 47,14 Jes 59,18 Jes 69,18 Joël 2,5 Nah 1,10	Zitat Assoziation	Moral, Genealogie, Gog, Ismael, Teilweise vermittelt durch Ambrosius, Augustinus und Isidor
Abs. 1	Ex 15,7	mgl. Zitat	Verdorrte Sträucher
Abs. 2.1	Ez 38,9	Gematrie	170 Jahre vs. „Wolke“
Abs. 2.2	2 Kor 1,7	Zitat	*Spes nostra*
Abs. 3	Gen 16,6–16,9 Gen 25,12 (Gal 4,21–31)	Assoziation, Genealogie	Ismaeliten, mglw. vermittelt durch Johannes von Damaskus
Abs. 3	Gen 10	Assoziation	Völkertafel Wortlaut imitiert
Abs. 4	Hab 1,6–11 (2 Kge 24,2) (2 Kge 25,8–10)	Zitat (Assoziation)	Chaldäer
Abs. 4	Mt 27,57–28,15 Mk 15,42–16,20 Lk 23,44–24,53 Joh 19,30–20,23 Ez 39,17–22	Assoziation	Mohammed als Antichrist Von Tieren gefressen
Abs. 5	1 Kge 9,9 2 Chr 7,22 Ps 106,24–26	Zitat	Moral

Die *Prophetische Chronik* – separat betrachtet – beinhaltet eine enorme Dichte an biblischen Bezugnahmen, die mitunter in multiplen Bibelreferenzen in nur einer kurzen Textpassage resultieren. Anders als es obige Tabelle zu vermitteln

[1944] S. o., S. 250–263.

vermag, kann zweifelsohne eine Präferenz auf das Buch Ezechiel attestiert werden. Denn wie die Analyse zeigte, baut der ganze Text auf das vermeintliche Ezechiel-Zitat aus Ez 38 auf. Mit Ausnahme der Parallelisierung der Vita Mohammeds mit dem Leben Jesu rekurrieren alle biblischen Bezugnahmen auf das Alte Testament, insbesondere auf prophetische Schriften, was hinsichtlich des Aussagegehaltes des Textes nicht verwundert. Ebenfalls wenig überraschend diente das Buch Genesis als genealogischer Wissenshort. Der durchweg polemische Charakter dieses Textes zeigt sich auch in den weiteren Bezugnahmen zum Alten Testament, die zumeist auf moralisch hergeleitete Katastrophen für das Volk Gottes verweisen, in denen entsprechend schreckliche Gegnervölker Gottes Strafe vollstreckten. Somit vereint die *Prophetische Chronik* durch die biblischen Bezugnahmen in der Geschichtsdarstellung die Elemente der Fremd- und Selbstidentifikation, der moralischen Kausalität als Grundlage des Geschichtsverlaufs, der eschatologisch begründeten Hoffnung auf Erlösung und der Charakterisierung einzelner historischer Persönlichkeiten als Antitypen biblischer Gestalten in sich. Sie nimmt damit in konzentrierter Form das vorweg, was sämtliche ihr folgenden christlich-iberischen Chroniken ebenfalls als Leitgedanken in sich tragen. Bisweilen mögen auch die Texte des achten Jahrhunderts diese Darstellungsweisen offenbaren, jedoch nicht auf diesem ausgeprägten theologisch-teleologischen Niveau und in dieser polemischen Ausprägung. Gewissermaßen wird in ihr nicht nur eine Prophetie für die Zeitgenossen formuliert, sondern sie gibt – sofern man das Gesamtnarrativ der christlich-iberischen Historiographie bis ins zwölfte Jahrhundert betrachtet – auch die Richtung der historiographischen Darstellungsstrategien im nordiberischen Raum für die folgenden Jahrhunderte vor und ist auf diese Weise gewissermaßen Prophetie für die Geschichtswissenschaft, die diese Texte untersucht.

Tabelle 9: Biblische Elemente in der Chronik Alfons' III.

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/Aussage**
Abs. 1	Ri 14,8	Assoziation	Bienenmetapher, vermittelt durch *Historia Wambae regis*
Abs. 1	Mt 5,29 Mt 18,9	Assoziation	Augen ausreißen
Abs. 1	Gen 41,13	Zitat	„wie es später eintrat“
Rot, Abs. 1	Jdt 1,1	Zitat	Herrsch. über Völker
Abs. 5	Mt 24,12	Zitat	Moral

Abs. 5	Nm 8,19 Nm 11,33 Nm 16,46–48 Nm 25,6–8 (1 Chr 21,22) (2 Chr 21,14) (Jer 14,17; 15,18) (Mi 1,9) (Nah 3,19) (Dtn 10,12) (Bar 4,13)	Zitat (Struktur)	Moral
Abs. 5	Ex 19,22	Zitat	Moral
Abs. 5	Lev 21,23 Mt 5,23 f.	Zitat	Moral
Rot, Abs. 5	Ex 30,20 f.	teilw. Zitat	Reinheit oder Tod!
Rot, Abs. 5	1 Kge 1,46	Terminologie/Zitat	*Solium regni*
Ov, Abs. 5	Tb 6,17 Ps 31,9	Zitat	Charakterisierung Witizas
Abs. 6	Ex 2,2	Zitat	*Videns elegantem*
Rot, Abs. 6	Est 1,2	Zitat	Inthronisierung
Ov, Abs. 6	1 Kge 14,22 1 Kge 15,3 (Eccl 47,27)	Zitat	Gottgerechter Herrscher
Abs. 7	2 Chr 15,2 2 Chr 7,22 1 Kge 9,9 Ez 7,3 Ez 7,8 Jer 3,19 f. Sach 7,14 Ps 105,24	Zitat/Assoziation	Verlust des Gelobten Landes, *terra desiderabilis*
Rot, Abs. 7	1 Sam 12,24	Zitat	gottgefäll. sonst Strafe
Rot, Abs. 7	Jes 1,4	mgl. Zitat	Abwendung -> Strafe
Ov, Abs. 7	Ps 126,1	Zitat	Pessimismus
Abs. 8	Off 17,5 Jer 24–37 Ps 137	Assoziation	Negativdarstellung
Abs. 8	2 Sam 11 f.	Struktur	
Abs. 8	1 Mak 3,27	Assoziation	Rollenverteilung
Abs. 8	2 Mak 15,22 2 Mak 8,19	Assoziation	Feindesanzahl
Rot, Abs. 8	2 Kge 24,10–12	Terminologie/Zitat	Babylon. Kg.

Abs. 9	(Gen 3,8 f.) (Gen 22,1) (Gen 22,11) Ex 3,4 (Apg 9,4 f.) (Apg. 22,6) (Apg. 26,14)	Zitat	Dialog mit Erlösergestalten
Abs. 9	2 Kge 19,10–12 2 Chr 32,7–19 Jes 36,1–20 Jes 37,8–10	Assoziation	Volksidentifikation
Abs. 9	Mt 13,31 f. Mk 4,30–32 Lk 13,18 f. Lk 17,6 Ps 19,8 f.	Zitat mgl. Assoziation	Senfkornmetapher Sieg der Unterlegenen
Abs. 9	Ps 88,33 f. Jdt 7,19–21	Zitat	Pelayo – David
Abs. 9	1 Joh 2,1 (Dan 3,16 f.)	Zitat (Zitat)	Gottes Gnade und Antichrist-erwartung (so Las Heras)
Rot, Abs. 9	Num 33,10	Zitat	Rotes Meer
Rot, Abs. 9	2 Kor 1,7	Zitat	*Spes nostra*
Ov, Abs. 9	Hebr 12,22 f.	Assoziation	Neues Volk Gottes
Abs. 10	2 Mak 15,21 Jdt 2,4–7 Ri 8,4–10	Assoziation	Neuen Volk Gottes Zahlenverhältnisse Erlösergestalten
Abs. 10	Ex 13,17–14,31	Assoziation	Neues Volk Gottes Erlösergestalt
Covadonga-Geschichte	Dtn 10,22 Dtn 26,5	Struktur Assoziation	Rückblick Memoria
Abs. 10	2 Kge 19,10–12 2 Kge 19,35 2 Chr 32,7–21 Jes 36,1–20 Jes 37,8–13 Jes 37,36 2 Mak 15,22 2 Mak 8,19 Ex 12,12 f. 1 Mak 2,66 1 Mak 11,70	Assoziation	Zahlenverhältnisse Neues Volk Gottes Erlösergestalt

Abs. 11	Hiob 1,21 Ps 112,2 Ps 112,7 (Dan 2,20) (1 Mak 4,24) (2 Mak 8,27) (2 Mak 15,34) (Jdt 14,10 f.)	Zitat	Dankgebet (für Dan keine Gewissheit)
Ov, Abs. 11	Ps 58,9	Zitat	David-Pelayo
Ov, Abs. 13	1 Sam 17,55 1 Sam 26,5	Assoziation	Amtsbezeichnung
Rot, Abs. 14	2 Sam 12,25	Bezeichnung/Zitat	Alfons I. = Salomon
Abs. 15	1 Kge 3,20 Jes 57,1	Zitat	Alfons = Salomon
Ov, Abs. 22	Eccl 45,1	Zitat	Alfons – Moses
Ov, Abs. 23	Lk 23,41	Zitat	Herrscherdarstellung, Rechtschaffenheit
Abs. 25	Jdt 1,2 f.	Zitat	
Ov, Abs. 25	1 Sam 26,1 2 Chr 13,15	Zitat	Schlachtenschilderung Falsche Rollenverteilung
Abs. 26	Ri 20,25	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Rot, Abs. 26	Ez 30,4	Zitat	Strafe über Ägypter

Vergleicht man diese Tabelle mit den übrigen ist klar: die *Chronik Alfons' III.* markiert den quantitativen Höhepunkt biblischer Bezugnahmen in der christlich-iberischen Historiographie im Untersuchungszeitraum. Die Analyse dieser Chronik zeigte deutlich eine Tendenz zu biblischen Büchern, mittels derer die Hoffnung auf Erlösung bestärkt wurde, biblisch konnotierte Ethnonyme in den Erzählstrang einflossen und bestimmte Protagonisten als Antitypen biblischer Figuren dargestellt werden konnten. Es sei nochmals auf die schon mehrfach erwähnte Rolle der Judith- und Makkabäerbücher für die *Chronik Alfons' III.* hingewiesen, durch die insbesondere Pelayo einen alttestamentlichen Charakter erhielt. Bibeltypologische Charakterisierungen von Personen und Identifikationsstrategien für die Fremdherrscher als ethnische Gruppe konnten zudem durch beständige Rekurse auf die Samuel-, Königs- und Chronikbücher verwirklicht werden. Wesentliche Kernaussagen der Chronik wurden auch durch das Buch Exodus und das Buch der Richter zum Ausdruck gebracht. Verglichen mit früheren Texten ist das Buch Genesis in der *Chronik Alfons' III.* deutlich weniger bedeutsam. Das Neue Testament nimmt verhältnismäßig wenig Raum in dieser Chronik ein, allerdings spielt es eine wesentliche Rolle im Kernstück, der Covadonga-Legende, bei dem der feste Glaube an Gott als Garant für den Sieg über die Fremdherrscher proklamiert wurde. Die Hoffnung auf Erlösung konnte also durch das Neue Testament gerechtfertigt und im Umkehrschluss durch die Darstellung der Schlacht von Covadonga auch bestätigt werden. Bezogen auf die biblischen Ele-

mente innerhalb der Texte kann gesagt werden, dass sich in der Entwicklung bis zur *Chronik Alfons' III.* die bestimmenden Arten biblischer Referenzen – wie sie weiter unten näher beschrieben werden – bereits ausprägten und in ihr respektive in den Asturischen Chroniken generell einen Höhepunkt sowohl in quantitativer als auch qualitativer Hinsicht fanden. Zugleich ist die *Chronik Alfons' III.* auch Referenzpunkt für die ihr nachfolgenden Texte. Die *Chronik des Sampiro* ist eine inhaltliche Fortsetzung und ebenso die *Historia Silense*, die wiederum sogar Bestandteile der *Chronik Alfons' III.* wiederholt, worauf noch eingegangen wird. Die im vorliegenden Buch identifizierten Formen und Arten von Bezugnahmen zur Bibel haben sich spätestens mit der *Chronik Alfons' III.* vollständig entwickelt und etabliert. Nachfolgende Chroniken weichen nur in konkreten Inhalten, nicht aber in den Kategorien, in denen die biblischen Elemente aufscheinen, ab. Besagte Kategorien werden nachfolgend näher erläutert.

Tabelle 10: Biblische Elemente in der Chronik des Sampiro

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/Aussage**
Abs. 3	Ez 9,6	Zitat	bis zum völl. Unterg.
Abs. 5	Jes 37,36	Zitat	Kadaver der Toten
Abs. 7	Mt 16,18 f.	Zitat	Felsenwort im Papstbrief
Abs. 7	Lk 22,32	Zitat	Beharrlichkeit im Glauben
Abs. 11	2 Chr 3,3 2 Chr 6,7 (Jes 8,14) (1 Petr 2,2–10) (Ps 118,22) 1 Chr 22,7 1 Kge 8,17 (Es 6,7) (Es 9,9)	Zitat	Tempelbau Salomon vs. Wiederherstellung der Kirchenorganisation
Abs. 11	Dan 12,3	Zitat	Geschichtsdeutung
Abs. 11	Mt 10,8	Zitat	Mission anweisen
Abs. 11	Ps 124,2	Zitat	Jerusalem, Gottes Volk
Abs. 12	Apg 2,1–4	Zitat	Neuordnung Kirche vs. Pfingsten
Abs. 12	Mk 3,19 Mt 10,4 Mt 26,14–16 Lk 6,16 Lk 22,3 f. Joh 18,2	Assoziation	Verrat des Judas vs. Poenformel
Abs. 14	2 Sam 11,1 1 Chr 20,1 Gen 19,30–38 Ri 10,6–12,3	Zitat Assoziation	Ammoniter-Assoziation David-Assoziation Ammoniter-Genealogie

Abs. 17	1 Sam 25,34 1 Kge 14,10 1 Kge 16,11 1 Kge 21,21 (Ez 38,1–23) (Ez 39,1–21)	Zitat	Strafe für Folgsamkeit gegenüber Bösen, Ordoño vs. David
Abs. 18	2 Sam 11,25	Zitat	Die Wege des Herrn sind unergründlich
Abs. 19	Spr 21,1	Zitat	Rechtfertigung f. Strafen
Abs. 20	Ps 101,24	Zitat	Tage verkürzt
Abs. 20	2 Mak 9,18	Zitat	Fruela = Antiochus
Abs. 20	1 Chr 16,22 Ps 105,15	Zitat	Verbot, Rechtmäßige zu bekämpfen
Abs. 20	Lev 13,15 Am 8,9	Assoziation	Himmelserscheinung
Abs. 22	Ps 23,8	Zitat	Ramiro II. = David
Abs. 22	2 Mak 11,1 f. Jos 10,12–19	Assoziation mgl. Assoziation	Zahlenverhältnisse Sonnenfinsternis → Sieg
Abs. 24	Jos 8,25 Ps 60,2 2 Sam 10,6 2 Sam 17,1 Num 31,5 1 Kge 4,26 2 Chr 1,14 2 Chr 9,25 Off 7,5–7	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Abs. 24	Hiob 1,21 Ps 117,6 Hebr 13,6	Zitat	Gottgefälligkeit
Abs. 24	Ps 55,11	mgl. Zitat	Zuversicht/Gottvertrauen
Abs. 26	Dtn 11,26–29	Assoziation	Gottes Segen verloren
Abs. 28	Dtn 32,35 Jer 16,17	Assoziation/Zitat	Strafe Gott entgeht nichts
Abs. 30	Jes 7,15–17	Zitat	Herrschereigenschaften
Abs. 30	Jer 46,10	Zitat	Gott rächt an Feinden
Abs. 30	Gen 25,1–4	Assoziation	Vermittelt durch Isidor, Getuler und Mauren in Völkertafel
Abs. 30	Ps 32,5	Zitat	David – Bermudo II.
Abs. 30	Mt 27,50	Zitat	Geist ausgehaucht

Die bis dato kaum auf ihren biblischen Inhalt untersuchte[1945] *Chronik des Sampiro* hat weniger Bezugnahmen zur Bibel vorzuweisen als die *Chronik Alfons' III.*, dennoch haben biblische Elemente in ihr einen hohen Stellenwert. Ohne die Untersuchung selbiger wäre ein vollständiges Verständnis dieser Chronik nicht denkbar. Auch in ihr überwiegen deutlich Bezugnahmen zum Alten Testament. Die Samuel-, Königs- und Chronikbücher scheinen dabei eine besondere Rolle einzunehmen. Sie boten die Grundlagen für biblisch konnotierte Darstellungen sowohl von Personen als auch Völkern und moralisch hergeleiteten Geschichtsverläufen. Der Pentateuch und die Prophetenbücher spielen in ihr kaum eine Rolle. Als inhaltliche Fortsetzung der *Chronik Alfons' III.* werden in ihr auch die Darstellungsstrategien jener beibehalten und auf den Geschichtsverlauf des Nordens der Iberischen Halbinsel ab dem zehnten Jahrhundert angewandt.

Tabelle 11: Biblische Elemente in der Historia Silense

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/Aussage**
Abs. 1	Ps 24,10	Zitat	Sündhaftigkeit
Abs. 1	Ps 108,29 (Off 19,10–15) (Off 22,10–15)	Zitat (Assoziation)	Drohung Gottes (Bspe. vom Gottesgericht)
Abs. 1	1 Kor 14,22	Zitat	Glaube vs. Unglaube
Abs. 1	Joh 4,48	Zitat	Wunder, Glaube, Zeichendeutung
Abs. 5	2 Petr 2,22 Gen 6–8	Zitat Assoziation	Irrlehren, Wolf unter Schafen, Witiza Barbareneinfall vs. Sintflut
Abs. 6	Sam + Kge allgemein	Struktur	Darstellungsweise
Abs. 7	1 Mak 1,7	Zitat	Reichsteilung
(Abs. 9)	(Dan 7,14)	(Zitat)	Reich untergehen
Abs. 10	Spr 18,3	Zitat	Moral, Warnung vor sündhaftem Verhalten
Abs. 11	Jdt 2,7	Zitat	Holofernes
Abs. 13	Hiob 5,18	Zitat	Gott schlägt & heilt
Abs. 13	1 Mak 7,10	Zitat	List friedl. Worte
Abs. 13	Mt 13,31 f. Mk 4,30–32 Lk 13,18 f. Lk 17,6	Assoziation	Hoffnung, Siegesgewissht.,Gottvertrauen, Senfkorn, vermittelt durch ChrAlfIII
Abs. 13	2 Mak 8,19 2 Mak 15,22	Assoziation	Zahlenverhältnisse, vermittelt durch ChrAlfIII

[1945] S. o., S. 268 f.

Abs. 13	1 Joh 2,1	Assoziation	Vermittelt durch ChrAlfIII
Abs. 13	Hiob (generell) 1 Kor 10,13	Assoziation Zitat	Kernaussage des Buches Hiob Gott beschützt
Abs. 13	Gen 11,1–9	Assoziation	Turmbau zu Babel
Abs. 13	Apg 6,8	Zitat	Stephanus vs. Pelayo
Abs. 13	Sap 10,20	Zitat	schütz. Hand Gottes
Abs. 13	Ps 72,20	Zitat	Traum
(Abs. 13)	(Gen 7,5)	(Assoziation)	(laut Isla Frez)
Abs. 14	Jes 57,1	Zitat	Vermittelt durch ChrAlfIII
Abs. 15	Gen 10,15–19	Assoziation	Amoriter
Abs. 16	Num 20,1–29 Ex 16,15–31 1 Chr 15,1–16,3 et al.	Assoziation	Inhalt der Arca Santa/ Bundeslade
Abs. 16	Ex 25,10–22 1 Sam 4,1–7,1 1 Sam 14,16–23 2 Sam 6,6 f. 1 Chr 15,1–16,3	Assoziation	Beschreibung Bundeslade vs. Arca Santa Benennung als *arca Dei*
Abs. 18	1 Sam 6,19	Assoziation	Zahlenverhältnisse
Abs. 22	Gal 4,2	Zitat	Rechter Glauben als Schlüssel
Abs. 23	Jos 10,37	Zitat	*gladio consumens*
Abs. 24	Dtn 17,17	Assoziation + Zitat	Chaldäer Kriegsbeute
Abs. 24	Gen 19,30–38 Num 21,26–31	Assoziation	Moabiter
Abs. 24	Gen 10,15–19 Dtn 1,7 f. Am 2,9	Assoziation	Amoriter
Abs. 26	Lk 16,22	Zitat	Begraben in Hölle
Abs. 27	Kol 3,12 Phil 2,1	Zitat	Armen gnädig sein
Abs. 29	1 Chr 29,28 (Gen 25,8)	Zitat	Tod Davids (Tod Abrahams)
Abs. 31	2 Mak 6,4	Zitat	Uneinig. hineintragen
Abs. 31	Jer 50,1 Jes 57,1	Zitat	Prophezeiung des Untergangs Babylons Königsmoral
Abs. 32	Jes 7,14	Zitat	Sanch. II = Immanuel
Abs. 37	Joh 15,16 Joh 16,23	Zitat	Vater wird geben
Abs. 41	Ps (unspezifisch)	Assoziation	Gebet, von dem Chronist nicht wusste, welcher Psalm es war

Abs. 42	Röm 11,36	Zitat	Ehre Gottes
Abs. 45	Ps 2,10	Zitat	Herrscher-Charakterisierung
Abs. 45	1 Chr 29,11	Zitat	Dankgebet Davids bei seinem Tod vs. Dankgebet Ferdinands I.
Abs. 45	1 Chr 29,28	Zitat	Tod David vs. Tod Ferdinands I.
Abs. 45	Mt 27,45 Mk 15,33 Lk 23,41	Assoziation	sechste Stunde

Tabelle 12: Zusätzliche biblische Elemente in der Redaktion C der Chronik Alfons' III.

Stelle in Chronik (nach Ed. Prelog)	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/ Aussage**
S. 98	Dan 1,6	Assoziation	Knochen von Asarja, Hananja & Mischaël
S. 98	Lk 24,42	Zitat	Inhalt Arca Santa

So umfangreich die *Historia Silense* ist, so vielfältig sind auch die in ihr enthaltenen Bezugnahmen zur Bibel. Es kann rein quantitativ kein biblisches Buch festgestellt werden, dass in ihr hervorsticht. Da in diesem Text auch die vielfältigsten Themen – die *translatio* der Arca Santa, das Auffinden der Gebeine des heiligen Isidor, christliche Könige der Iberischen Halbinsel, ein Rekurs auf die Schlacht von Covadonga etc. – aufgegriffen wurden, verwundert es nicht, dass deren Darstellung auf entsprechend vielfältige Weise mit der Bibel verknüpft wurde. Je nachdem, welche biblisch untermauerte Aussage gerade formuliert werden musste, hat sich der Autor mal bei dieser, mal bei jener biblischen Wissensquelle bedient. Eine Präferenz eines bestimmten biblischen Textes, wie Ezechiel in der *Prophetischen Chronik*, ist in der *Historia Silense* nicht auszumachen. Wie auch schon bei den älteren historiographischen Werken überwiegen in ihr Bezugnahmen zum Alten Testament.

Tabelle 13: Biblische Elemente im Chronicon regum Legionensium

Stelle in Chronik	**Bibelstelle**	**Form der Bezugnahme**	**Anmerkung/ Aussage**
S. 28	Dtn 28,22 1 Kge 8,35 Ps 67,7 Jer 14,1–10 Hag 1,9–11 Zef 2,13	Assoziation	Dürre als Strafe
S. 28	(Dan 2,37) 1 Tim 6,15 Off 17,14 Off 19,16	Zitat	„König der Könige“
S. 28 f.	Ri 6,25–28	Mgl. Assoziation	Stier
S. 30	Joh 20,17 2 Kge 19,35 Jes 37,36 2 Sam 6,6	Zitat Zitat Mgl. Assoziation	„Berühre mich nicht!“ Von „Engel Gottes“ erschlagen Tod durch Berührung
S. 36	Ex 17,6 Ps 77,16–22 Mt 27,45 Mk 15,33 Lk 23,44 Joh 4,6 Joh 19,14	Mgl. Assoziation Assoziation	Wasser aus Steinen sechste Stunde: Finsternis bei Jesu Kreuzigung, Samariterin am Jakobsbrunnen
S. 36 f.	Ez 34,5 Ez 34,8 Joh 10,12	Assoziation	Schafe ohne Schäfer werden von Bestien/ Wölfen getötet

Letztlich kann auch für das *Chronicon regum Legionensium* kein sich hervorhebender biblischer Text angegeben werden. Die in ihr vorkommenden biblischen Elemente erstrecken sich über ein verhältnismäßig breites Spektrum biblischer Bücher. Dass die Anzahl biblischer Bezugnahmen relativ gering ist, erklärt sich vorwiegend aus dem ebenfalls eher geringen Umfang der Chronik. Auch im *Chronicon regum Legionensium* überwiegt das Alte Testament, doch ist verglichen mit früheren historiographischen Texten der Anteil neutestamentlicher Elemente in ihm verhältnismäßig hoch.

Wollte man diese Beobachtungen nun nochmals überblicksartig darstellen und die vermeintlichen Trends biblischer Elemente in den jeweiligen Chroniken angeben, könnte man folgende Gegenüberstellung verfassen:

Chr741:	Gen, NT
Chr754:	keine Tendenz, AT generell
ChrAlb:	wenn, dann meist AT
ChrProph:	Ez, Gen, sonstige prophetische Bücher, NT hinsichtlich Wiedergeburt
ChrAlfIII:	Jdt, Mak, Ri, Sam, Kge, Chr, Ps, NT als Hoffnungsgarant
ChrSamp:	Sam, Kge, Chr
HistSil:	keine Tendenz, mehr AT als NT
ChrRegLeg:	keine Tendenz, überwiegend AT, relativ viel NT

Allein diese Art der Darstellung verzerrt das Bild schon zu stark. Es richtet sich rein nach quantitativen Erhebungen, von denen einige auch nicht immer eindeutig sind, da sich herausstellte, dass Bezugnahmen zur Bibel mitunter auf mehrere biblische Texte rekurrieren konnten. Zudem verschweigt diese Form der Darstellung die beharrliche Referenz auf die Samuel-, Königs- und Chronikbücher, die Psalmen, die Offenbarung, Genesis, Exodus, das Deuteronomium und Jeremias sowie Jesaja, die wir in nahezu allen untersuchten Texten finden. Ergo gab es bei aller scheinbaren und exklusiven Betonung bestimmter biblischer Texte – was also einen Wandel innerhalb der Historiographie des Untersuchungszeitraums bedeuten würde – immer auch kontinuierlich Referenzen auf bestimmte biblische Texte, die in der quantitativen Erhebung nicht auffallen. Das wiederum würde in der Entwicklung der biblischen Bezugnahmen Kontinuitäten markieren. Diese Beobachtungen lassen nur den Schluss zu, dass der Darstellungsbedarf der Chronisten die biblische Referenz in Form und Inhalt bestimmte. Scheinbare Trends sind nur durch eben diesen Bedarf zu erklären.

Dass allerdings die *Chronik Alfons' III.* einen Höhepunkt markiert, soll hier durch einen kleinen Exkurs nochmals unterstrichen werden. Die in ihr so stark ausgeschmückte Schlacht von Covadonga findet noch in der *Chronica Albeldensis*[1946] kaum Beachtung. Später aber, in der *Historia Silense*,[1947] wird sie wiederholt. Diese Wiederholung gibt in abgewandelter Form die Darstellung aus der *Chronik Alfons' III.*[1948] wieder. Neben der sprachlichen Variation zeigt sich auch, dass einige der biblischen Elemente, die noch in der *Chronik Alfons' III.* vorzufinden waren, in der *Historia Silense* nicht übernommen wurden, jedoch andere hin-

---

[1946] Vgl. *ChrAlb*, Kap. XV, Abs. 1, S. 463 f.
[1947] Vgl. *HistSil*, Abs. 13, S. 152–155.
[1948] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9 f., S. 402–408; *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 9 f., S. 403–409.

zukamen.[1949] Die folgende Tabelle verdeutlicht die Entwicklung der Darstellung des Aufstandes Pelayos innerhalb der sie erwähnenden Texte.[1950] Die historiographische Darstellung der Covadonga-Legende wandelte sich also ebenfalls je nach Bedarf. Ihr Beispiel steht somit sinnbildlich für die christlich-iberische Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert in Bezug auf die in ihr enthaltenen biblischen Elemente und deren Bedeutung. Die Covadonga-Geschichte als solche – inklusive der heroischen Gestalt des Pelayo – und ihre Rezeption eignen sich hervorragend als Bestätigung von Johannes Frieds These von einem Bedarf an bestimmten Vergangenheiten in der Gegenwart der Zeitgenossen.[1951]

[1949] Die entsprechenden Referenzen wurden im Analyse-Kapitel über die *HistSil* beschrieben. S. o., S. 331–340.

[1950] Den Verdacht, dass in der *Chr754*, Abs. 66, S. 368, womöglich diese Ereignisse anklingen, hegen López Pereira, Crónica Mozárabe de 754 (wie Anm. 164), S. 103, Anm. 38, ferner Bronisch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 95, und Thomas, Frühe spanische Zeugnisse (wie Anm. 14), S. 156. *Chr754*, Abs. 66, S. 368: *Qui et ob hoc monitus predictus Abdelmelic a principalia iussa, quare nil ei in terras Francorum prosperum eueniret de pugne uictoria, statim e Cordoba exiliens cum omni manu publica subuertere nititur Pirinaica inabitantium iuga, et expeditionem per loca dirigens angusta nihil prosperum gessit conuictus de Dei potentia, a quem Xp̅iani tandem preparui, pinnacula retinentes, prestolabant misericordiam. Et depitu amplius hinc inde cum manu ualida appetens loca, multis suis bellatoribus perditis, sese recipit in plana repatriando per deuia*. Ebenfalls befindet sich die Covadonga-Legende in der *ChrNaj*, II, Abs. 4 f., S. 100 f., jedoch entspricht diese der Version in der *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9 f., S. 402–408. Vgl. Estévez Sola, Chronica Naierensis (wie Anm. 1844), S. 100, Anm. zu Abs. 4, sowie S. 101, Anm. zu Abs. 5.

[1951] Fried, Schleier der Erinnerung (wie Anm. 98), S. 165: „Gegenwärtiges Leben bedarf, anders als der kritische Historiker, keines wirklichen Geschehens von einst, vielmehr der Helden, berauschender Taten, erhebender Bilder, mythischer Identifikationen und dergleichen Animation. Der Glaube an eine heroische Vergangenheit erscheint notwendiger als das Wissen um verflossene Wirklichkeit, wie bedeutsam sich diese bei näherem Zusehen auch ausnehmen möchte und wie tausendfach ihre Impulse fortwirken und die Welt gestalten mochten. Das Geschriebene, das allgemein Geglaubte, das von den höchsten religiösen, politischen oder wissenschaftlichen Autoritäten für wirklich und wahr Gepriesene entzog sich beharrlich aller Kritik. Mittelalterliche Geschichtsschreiber handelten danach; sie emanzipierten sich nicht von den Bedürfnissen des Glaubens. Ihnen ging die mythische ‚Wahrheit' der nackten ‚Wirklichkeit' vor, wobei sie den Unterschied vermutlich selten hätten registrieren können." Ebd., S. 270: „Das ist ein bezeichnender Umstand. Nicht irgendwelche Vergangenheiten wurden im Gedächtnis memoriert, sondern nur solche, welcher die Menschen in ihrer Gegenwart bedurften und an denen sie ein lebendiges Interesse hegten. Interessen aber sind kontextgebundene, instabile Phänomene. Zudem konnten ‚Herkunftssagen', wenn sie denn überhaupt auf vergangene Wirklichkeit zurückgriffen, naturgemäß erst einige Zeit nach dem zu erinnernden Geschehen komponiert werden, waren somit stets nachträgliche Konstrukte eines Zusammenhangs, den niemand in seinem Entstehen hätte verfolgen, gar besingen können – Konstrukte, deren Kompositionselemente in der aktuellen Gegenwart überzeugen mußten und somit jüngster Gegenwart entstammten."

Tabelle 14: Elemente in den Erwähnungen der Pelagianischen Revolte und der Covadonga-Legende (Chr754 bis HistSil)

Chronik / Element	Chr 754	Chr Alb E marg. A	ChrAlb R	ChrAlb	ChrAlf III Rot.	ChrAlf III Ov.	HistSil
zeitl. Einordnung	734–737			vor 737 († Pel.)	um 718	um 718	
Revolte	(•)			•	•	•	(•)
Anlass für Revolte					•		
Gebirge / abgelegenes Terrain	•	•	•		•	•	•
Höhle		•	•		•	•	•
Pelayo		•	•	•	•	•	•
Pelayo als Fürst					•	•	•
Pelayo als Kg.		•	•	•			
Oppa				•	•	•	•
Oppa als Verräter / Sohn Witizas					•	•	•
Dialog					•	•	•
Senfkornmetapher					•	•	•
Ex 3,4 (Gott-Moses-Dialog)					•		
Schlachtverlauf					•	•	•
Felssturz				•	•	•	•
Göttl. Gericht / Rache	•			•	•	•	•
Ex 13 f. (Rotes Meer)					•	•	
Jdt / Mak / Ps					•	•	
christl. Volk / Kirche befreit				•	•	•	
Reich der Goten erneuern					(•)	•	(•)
Gegner Ismaeliten				•	•	•	•
Gegner Chaldäer					•	•	•
187.000					•	•	•
Hiob als Beispiel							•
Turmbau zu Babel							•
1 Kor 10,13							•

3.2. Die vier Arten bibeltypologischer Darstellungsweisen

Nachdem geschildert wurde, welche biblischen Texte die christlich-iberische Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert prägten und wie sich ungefähr Wandlungen und Kontinuitäten durch die untersuchten Texte hindurch abzeichnen, sollen im Folgenden die auf diesen Bezugnahmen basierenden, teils typologischen Darstellungen kategorisiert und ihre Entwicklungen innerhalb der Geschichtsschreibung beschrieben werden. Dabei haben sich vier Arten bibeltypologischer – oder, sofern man stilistisch nicht eindeutig von Typologie sprechen konnte, biblisch konnotierter – Darstellungsweisen herauskristallisiert. In fast allen identifizierten Bezugnahmen zur Bibel handelt es sich um Darstellungen, die mindestens einer dieser vier Kategorien zugeordnet werden können:

- Personelle Charakterisierungen
- Ethnonyme, Gruppenbezeichnungen und (Völker-)Genealogien
- Moralische Kausalität
- Welt- und Geschichtsbild, Eschatologie

In allen untersuchten Texten spielen diese Arten der Bezugnahme zur Bibel eine Rolle. Der bibeltypologische Ansatz hat durch alle vorangegangenen Analysen hindurch ein besseres Verständnis dieser Darstellungsmechanismen ermöglicht. Wenngleich alle vier dieser Darstellungsweisen in mehr oder weniger ausgeprägter Form in allen analysierten Texten ausfindig gemacht werden können, so unterliegen sie doch gewissen Schwankungen, sofern man ihr Aufkommen durch die fünf Jahrhunderte hindurch betrachtet. Diese Schwankungen können allerdings nicht nur in der quantitativen Erscheinung biblischer Elemente festgestellt werden, sondern auch inhaltlich, also in Bezug auf die Bedeutung biblischer Referenzen aber auch in Bezug auf die vermittelten biblischen Bilder. Letztlich ist auch die Intensität, die Deutlichkeit oder Offensichtlichkeit der jeweiligen Darstellungsweise von Chronik zu Chronik unterschiedlich ausgeprägt.

3.2.1. Personelle Charakterisierungen

Unter der Kategorie „Personelle Charakterisierungen“ sollen im Folgenden jene Darstellungsweisen verstanden werden, durch die einzelne Personen, also in den Erzählungen hervorgehobene Gestalten, biblische Attribute erhalten und so entweder Antitypen von biblischen Protagonisten werden, oder hinsichtlich ihres eigenen Charakters näher beschrieben werden sollen.

David

Besonders häufig sind in den untersuchten Chroniken Könige mittels Bezugnahmen zur Bibel als Antitypen König Davids dargestellt worden. In allen Fällen handelte es sich dabei um christliche, nicht aber immer um iberische Könige. Die – für den hiesigen Untersuchungszeitraum – früheste Darstellung eines christlichen Herrschers als neuer David betrifft Herakleios im Kampf gegen Chosrau II.

in der *Mozarabischen Chronik*. Nachdem die Kriegsparteien überein gekommen seien, dass aus jedem Heer ein Krieger ausgesucht würde, der stellvertretend für die gesamte Armee kämpfe, sei ein dem Goliath gleicher Krieger aus den Reihen der Perser ausgewählt worden, den nun Herakleios mit einem einzigen Speerwurf getötet habe.[1952] Mit dem Gegner, einem Quasigoliath, und dem einmaligen Speerwurf, der auf den einen Steinwurf Davids im ersten Buch Samuel rekurriert,[1953] wird Herakleios hier mit dem jungen David gleichgesetzt und erscheint so als dessen Antityp.

Typologische Darstellungen als neuer David bleiben in der *Chronica Albeldensis* beziehungsweise der *Prophetischen Chronik* aus. Die *Chronik Alfons' III.* allerdings bringt insbesondere einen Protagonisten eindeutig mit dem alttestamentlichen König des auserwählten Volkes in Verbindung – Pelayo. Im Schlagabtausch Pelayos mit Oppa unmittelbar vor der Schlacht von Covadonga werden durch das Zitat aus den Psalmen, das Pelayo in diesem Dialog in den Mund gelegt wird, die Worte Davids wiedergegeben.[1954] Ein weiteres Mal konnte die Darstellung Pelayos als neuer David durch ein Psalm-Zitat in der Ovetense-Version der *Chronik Alfons' III.* nachgewiesen werden, als nach dem Tod Munuzas ein Dankgebet angestimmt wurde.[1955] Wie sich im Falle Pelayos herausstellte, fungierte er in der Chronik nicht nur als Antityp Davids, sondern auch als neuer Moses, Hiskija, Gideon, Mattathias und Judas Makkabaeus.[1956]

Die Rolle Davids nimmt aber auch Alfons III. in der *Chronik des Sampiro* ein, wenn sein Sieg über Alkama beschrieben wird.[1957] Ungeachtet der genealogischen Voraussetzungen wird in dieser Chronik auch Alfons' III. Sohn Ordoño II. mit Attributen Davids versehen.[1958] Dadurch wird ersichtlich, dass in der mittelalterlichen Historiographie eine Herrschergestalt die Attribute mehrerer biblischer Figuren in sich vereinigen konnte (wie Pelayo), aber auch mehrere sogar direkt aufeinander folgende Könige als Typen ein und derselben biblischen Herrschergestalt dargestellt werden konnten. Der Prototyp aller Könige, David, diente also nachvollziehbarerweise als Typus mehrerer Königsgestalten.

Besonders eindrücklich ist die typologische Darstellung christlich-iberischer Könige als Antitypen Davids in der Schilderung der Tode Sanchos III. und

---

[1952] Vgl. *Chr754*, Abs. 3, S. 328 f. S. o., S. 62–64.
[1953] Vgl. 1 Sam 17,49–51.
[1954] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404; *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 9, S. 405; siehe hierzu Ps 88,33 f.
[1955] Vgl. *ChrAlfIII-OV*, Abs. 11, S. 409; siehe hierzu Ps 58,9. Vgl. Prelog, Die Chronik Alfons' III. (wie Anm. 334), S. 157, Anm. 126.
[1956] S. o., S. 228–231.
[1957] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 14, S. 306; siehe hierzu 2 Sam 11,1 und 1 Chr 20,1. S. o., S. 279–282.
[1958] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 17, S. 310; siehe hierzu 1 Sam 25,34 sowie 1 Kge 14,10; 16,11; 21,21. S. o., S. 282–285.

Ferdinands I. in der *Historia Silense*.[1959] Letzterem wurde angesichts seines nahen Todes sogar wörtlich das Dankgebet Davids, das dieser kurz vor seinem Tod sprach, in den Mund gelegt.[1960]

Es fällt auf, dass der in der Bibel durchaus ambivalente David in der christlich-iberischen Historiographie stets als Typus für positiv konnotierte christliche Herrschergestalten diente und folglich seine negativen Seiten kaum Beachtung fanden.

Salomon

Vor allem in der *Chronik Alfons' III.* lässt sich die Typologisierung eines Königs zum neuen Salomon feststellen. Hierbei handelt es sich um Alfons I., der insbesondere als Veranlasser einer Repopulationspolitik und Reorganisator einer Kirchenstruktur im Süden des Asturischen Königreiches den Charakter eines aufbauenden Herrschers verliehen bekam – so, wie Salomon als Erbauer des Tempels.[1961] Auch angesichts des Todes Alfons' I. weist die *Chronik Alfons' III.* typologische Parallelen zu Salomon auf.[1962]

Der Abschnitt über die Arca Santa hat hingegen gezeigt, dass vermittelt durch ihre Translationsgeschichte und ihre Deutung als neue Bundeslade, Alfons II. einem neuen Salomon gleichkommt, der, wie sein typologisches Gegenstück, demjenigen Objekt ein angemessenes Gebäude errichten ließ, das in symbolischer Weise die Gemeinschaftssinn des auserwählten Volkes auf sich fokussiert.[1963] Im ‚Liber Testamentorum' wird ihm in dieser Funktion sogleich wortwörtlich diese Rolle zugesprochen: […] *in hoc ipse iam alter Salomon, cogitavit templum construere, in quo pausaret, que hactenus erat absque loci certitudine premisse sanctitatis archa*.[1964]

Ebenso ist die Darstellung Alfons' VI. als neuer Salomon in der *Historia Silense* ein prominentes Beispiel für eine bibeltypologisch geprägte Darstellung einer Einzelperson.[1965] Darüber hinaus wird bereits Alfons II. aufgrund seiner regen Kirchenbautätigkeit in der *Historia Silense* gleich einem neuen Salomon dar-

---

[1959] Vgl. *HistSil*, Abs. 29, S. 202; Abs. 45, S. 230 f.; siehe hierzu insbesondere 1 Chr 29,28. S. o., S. 354, 361 f.

[1960] Vgl. *HistSil*, Abs. 45, S. 230 f.; siehe hierzu 1 Chr 29,11.

[1961] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 14, S. 412; siehe hierzu 2 Sam 12,25. S. o., S. 237.

[1962] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 15, S. 412–414; siehe hierzu 1 Kge 3,20. S. o., S. 238.

[1963] Vgl. *HistSil*, Abs. 16, S. 158 f.; S. o., S. 340.

[1964] *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta* (wie Anm. 1544), S. 93. Siehe denselben Wortlaut in *Hec scriptura docet qualiter archa translata* (wie Anm. 1544), S. 459.

[1965] S. o., S. 321 f. Ferner Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 112–124.

gestellt.[1966] Andere Schriften des zwölften Jahrhunderts bestätigen diese Annahme durch die eindeutige Benennung Alfons' II. als *alter Salomon*.[1967]

Schließlich bleibt noch auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass auch durch die Darstellung eines Herrschers als neuer David in logischer Konsequenz dessen Sohn indirekt den Anstrich eines neuen Salomon erhalten kann, wie es der Fall bei García III. in der *Historia Silense* ist, dessen Vater, Sancho III, in der Beschreibung seines Todes mit David in Verbindung gebracht wurde.[1968]

Moses

Im Zuge der Covadonga-Legende ist Pelayo in der *Chronik Alfons' III.* und in der *Historia Silense* – wie für beide Fälle ausgiebig dargelegt worden ist – als neuer Moses dargestellt worden. Diese auf eine Person angewandte Typologisierung geht einher mit dem Gründungsmythos des Asturischen Königreiches und zeigt damit mehr Parallelen zur Bibel als nur die Charakterisierung und Stilisierung einer Erlösergestalt. Denn Moses ist eine Schlüsselfigur bei der Volkswerdung der Israeliten. Die personelle Charakterisierung des Pelayo korreliert, wie ebenfalls bereits mehrfach dargelegt, mit der Selbstidentifikation der Asturier und der Fremdidentifikation der kulturell-religiös „Anderen". Allein dieser am Beispiel des Pelayo nachvollziehbare Fakt verdeutlicht, dass die Arten der Bezugnahmen zur Bibel mitunter ineinander verwoben sind und in einem stilistisch-historiographischen Sinne miteinander interagieren. Durch die Verbindung des Schlachtenverlaufes bei Covadonga mit dem Buch Exodus wird Pelayo zu einem neuen Moses. Darüber hinaus wird die Identifikation der Asturier als neues auserwähltes Volk Gottes ermöglicht.

Wenngleich Pelayo im vorliegenden Buch das Paradebeispiel eines neuen Moses ist, wurde diese bibeltypologische Charakterisierung aber auch anderen Protagonisten der christlich-iberischen Historiographie zuteil. In der Ovetense-Version der *Chronik Alfons' III.* wurde beispielsweise Alfons II. als neuer Moses dargestellt. In diesem Fall diente die Typologie vor allem der positiven Charakterisierung der Herrschergestalt.[1969]

Moses, David und Salomon stellten sich als die am häufigsten und deutlichsten herangezogenen biblischen Figuren heraus. Sie alle sind positiv konnotiert. Allerdings gibt es auch Beispiele für Bezugnahmen zur Bibel, deren Zweck eine negative personelle Charakterisierung ist.

1966 S. o., S. 343 f, 347 f.

1967 *Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta* (wie Anm. 1544), S. 93: *Hic mente pertractans sagaci divine hoc esse pietatis, quod archa prefata intra fi es teneretur sui regni, in hoc ipse iam alter Salomon, cogitavit templum construere, in quo pausaret, que hactenus erat absque loci certitudine premisse sanctitatis archa*; siehe denselben Wortlaut in *Hec scriptura docet qualiter archa translata* (wie Anm. 1544), S. 459.

1968 Vgl. *HistSil*, Abs. 29, S. 202; siehe hierzu 1 Chr 29,28. S. o., S. 354 f.

1969 Vgl. *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 22, S. 423; siehe hierzu Eccl 45,1. S. o., S. 239 f. Vgl. Br on isch, Reconquista und Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 135.

Der Antichrist

Unter den Personen, die den kulturell-religiös „Anderen“ zugeordnet wurden, erfahren nur zwei eine nähere Charakterisierung, im Sinne einer vergleichsweise detaillierteren Darstellung. Im elften und zwölften Jahrhundert war es Almansor, der zwar als personifizierte göttliche Rache Eingang in die christlich-iberische Historiographie fand, dessen Person aber nicht mittels bibeltypologischer Darstellungsweisen charakterisiert wird. Anders verhält es sich mit Mohammed. Er wird mit einer biblischen – und im Gegensatz zu obigen Beispielen auch mit einer neutestamentlichen – Figur in Verbindung gebracht, dem Antichristen. Diese Typologisierung erfolgte auf zweierlei Weise in zwei unterschiedlichen historiographischen Überlieferungen. In der *Mozarabischen Chronik* verweist das inkorrekte Sterbejahr Mohammeds, die Era 666, auf eine Parallele zum Antichristen.[1970]

Deutlich umfangreicher und versehen mit viel mehr Polemik wird Mohammed in der *Prophetischen Chronik* charakterisiert.[1971] Die Analyse dieser Passagen hat neben Bezugnahmen zum Alten Testament vor allem eine Negativdarstellung Mohammeds als Antichrist, im Sinne eines typologischen Antichristus, verdeutlicht. Die beschriebenen Ereignisse um Mohammeds Tod dienten einzig der Gegenüberstellung mit Jesus. Das Misslingen der Wiederauferstehung Mohammeds nach drei Tagen sollte zeigen, dass er geradezu das Gegenteil Christi verkörperte.[1972]

Personelle Charakterisierung in fünf Jahrhunderten Historiographie

Grundsätzlich kann für die Strategie der personellen Charakterisierung während des Untersuchungszeitraums gesagt werden, dass es sich um eine Kontinuität in der christlich-iberischen Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert handelt. Die hier nochmals in Erinnerung gerufenen Beispiele, wie auch Charakterisierungen, in denen Protagonisten zwar mit biblischen Episoden, nicht aber mit biblischen Personen in Verbindung gebracht wurden – wie Teresa im *Chronicon regum Legionensium*[1973] – zeigen, dass diese Darstellungsstrategie stets Anwendung fand. Zumindest für die hier untersuchten Texte kann gesagt werden, dass in den meisten Fällen christliche Figuren auf diese Weise mit der Bibel verknüpft wurden. Bezugnahmen dieser Art, die entweder der typologischen Darstellung eines historischen Protagonisten oder einfach der näheren Charakterisierung einer Person dienten, zeigen, bis auf die Referenz zu teils unterschiedlichen biblischen Episoden oder Figuren, keine grundlegenden Unterscheidungen innerhalb der Historiographie des Untersuchungszeitraums.

[1970] Vgl. *Chr754*, Abs. 9, S. 331; siehe hierzu Off 13,11–18.
[1971] Vgl. *ChrProph*, Abs. 4, S. 5 f.
[1972] S. o., S. 164 f.
[1973] Vgl. *ChrRegLeg*, S. 30. S. o., S. 385–387.

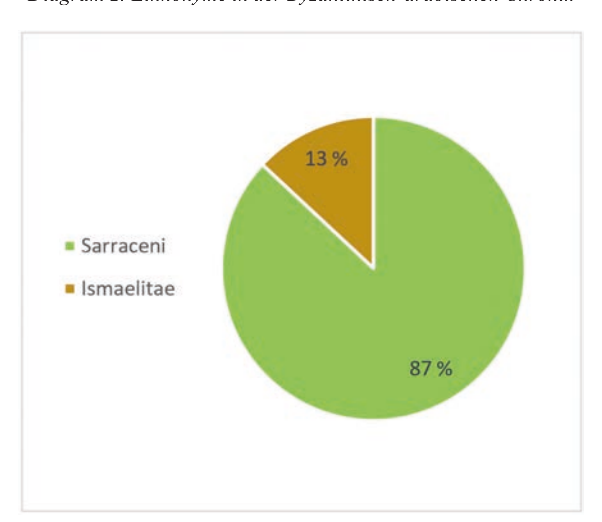
3.2.2. Ethnonyme, Gruppenbezeichnungen und (Völker-)Genealogien

Anders verhält es sich mit den Gruppenbezeichnungen für die kulturell-religiös „Anderen“ und den damit verbundenen Vorstellungen über deren Ethnogenese und Abstammung. Biblisch konnotierte Ethnonyme für die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen“, also der Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel, sind zwar kontinuierlich in allen hier untersuchten Texten herangezogen worden, allerdings sind bezüglich der bevorzugten Ethnonyme und somit auch des jeweiligen Bedeutungsgehalts der Darstellungen deutliche Veränderungen vom achten bis zum zwölften Jahrhundert nachvollziehbar. Im Folgenden soll diese Entwicklung beschrieben und gedeutet werden. Die in den vorangegangenen Analysen vorgenommenen Zählungen von Gruppenbezeichnungen und auch die in allen Fällen bereits dargelegten biblischen Bedeutungen bestimmter Ethnonyme sind hierfür die Grundlage. Im Zuge der Beschreibung dieser Entwicklung sollen die Ethnonyme auch kategorisiert werden.

Vom achten bis zum zehnten Jahrhundert

Die Analyse der *Byzantinisch-arabischen Chronik* hat bereits die synonyme Verwendung der Ethnonyme *Sarraceni* und *Ismaelitae* in eben diesem historiographischen Werk verdeutlicht. Die einmalige Nennung des Ethnonyms *Chaldaei* hat sich für die hiesige Betrachtung als irrelevant herausgestellt. Die wiederum einmalige Verwendung von *Mauri* bezog sich nachweislich nicht auf die mit *Sarraceni* oder *Ismaelitae* benannte Gruppe.[1974] Wollte man das quantitative Verhältnis der Ethnonyme *Sarraceni* und *Ismaelitae* graphisch darstellen, ergibt sich dieses Diagramm:

Diagram 2: Ethnonyme in der Byzantinisch-arabischen Chronik



[1974] All diese Aussagen sind bereits nachgewiesen. S. o., S. 53–55.

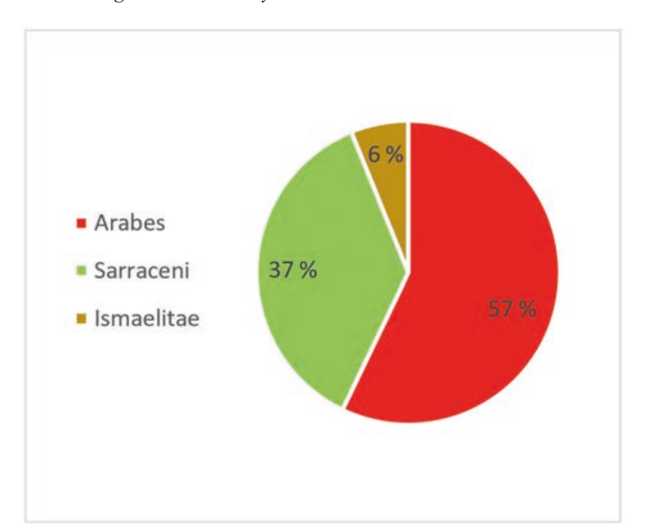
Der biblische Hintergrund des Ethnonyms *Ismaelitae* ist offensichtlich. Es handelt sich in erster Linie um ein aus dem Buch Genesis stammendes und genealogisch konnotiertes Ethnonym. Im Fall der *Sarraceni* ist es zwar wahrscheinlich, dass ebenfalls die Geschichte Abrahams und seiner Familie aus dem Buch Genesis zugrunde liegt, doch kann bei der *Byzantinisch-arabischen Chronik* für sich alleinstehend dieser Wissenshintergrund nicht eindeutig bewiesen werden. Der Sarazenenbegriff kann durchaus auch, unter anderem basierend auf Eusebius und Hieronymus, nicht biblischen Ursprungs sein, in dem Sinne, dass er nicht auf die biblische Gestalt Sara bezogen wird. Das Ethnonym selbst kommt in der Bibel auch gar nicht vor.[1975] Doch auch für einen eindeutig nicht biblischen Wissenshintergrund dieses Ethnonyms liefert die *Byzantinisch-arabische Chronik* keine festen Argumente. Wie dem auch sei, er ist der am häufigsten herangezogene Begriff, um die kulturell-religiös „Anderen“ in dieser Chronik zu benennen.

Bereits das zweitälteste historiographische Zeugnis nach dem Fall des Westgotenreiches bietet dahingehend ein anderes Bild. Das Verhältnis von *Sarraceni* und *Ismaelitae* zueinander ist in der *Mozarabischen Chronik* in etwa dasselbe wie in der *Byzantinisch-arabischen Chronik*, jedoch ist in Ersterer ein weiteres Ethnonym rein quantitativ wesentlich bedeutender. Von 75 Nennungen des Ethnonyms *Arabes* können allerdings nur 28 tatsächlich als direkte Bezeichnung für die kulturell-religiös „Anderen“ anerkannt werden. Die übrigen Nennungen beziehen sich, wie bereits dargelegt, auf eine alternative Jahreszählung, die des Öfteren neben die Spanische Era gestellt wurde. Wie auch in der vorangegangenen Analyse gezeigt werden konnte, wird in der *Mozarabischen Chronik* stets zwischen den *Mauri* und den *Arabes* – die wiederum synonym zu den *Sarraceni* und *Ismaelitae* zu verstehen sind – unterschieden.[1976] Für die Ethnonyme, die sich in der *Mozarabischen Chronik* auf die Fremdherrscher beziehen, kann folgendes Diagramm erstellt werden:

[1975] Vgl. Rotter, Abendland und Sarazenen (wie Anm. 13), S. 130 f. Siehe auch Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 106 f., 109. Ferner M. M. Tischler, Discovering Islam as a Historical Phenomenon: The Case of the Latin Historiography of the Iberian Peninsula, 8th to 13th Century, in: Quaderns de la Mediterrània 16, Ecología y cultura (2011), S. 152–161, hier S. 154 f.

[1976] S. o., S. 103 f. Vgl. Brann, The Moors? (wie Anm. 1667), S. 311.

Diagramm 3: Ethnonyme in der Mozarabischen Chronik



Zwar kann dem Ethnonym *Arabes* ein biblischer Hintergrund beigemessen werden,[1977] doch wird dieser nirgends in der christlich-iberischen Historiographie zwischen dem achten und zwölften Jahrhundert deutlich. Es gibt keine Anzeichen, dass *Arabes* in den untersuchten Texten als Terminus biblischen Ursprungs verstanden wird. Folglich spielt ein nicht biblisches Ethnonym in der *Mozarabischen Chronik* die quantitativ bedeutendste Rolle.

Im neunten Jahrhundert wandelt sich das Bild abermals. Die obigen Ausführungen über den quellengenealogischen Zusammenhang zwischen der *Chronica Albeldensis* und der *Prophetischen Chronik* zeigen eine gewisse Schwierigkeit, bestimmte Passagen eindeutig aus dem Textkorpus zu separieren. Die Komplexität dieses Sachverhaltes macht eine graphische Darstellung schier unmöglich. Wenn man nun aber die im ‚Codex de Roda' separat platzierten Passagen der *Prophetischen Chronik* vom Rest des *Chronica Albeldensis* genannten Textkorpus exkludiert, kann man die folgenden Diagramme erstellen.

[1977] Vgl. 2 Chr 17,11; 22,1; 26,7; 2 Esr 4,7; 1 Mak 11,17; 11,39; 2 Mak 5,8; 12,11; Apg 2,11; siehe generell zu den Arabern und dem Wissen über sie vor dem achten Jahrhundert Rotter, Abendland und Sarazenen (wie Anm. 13), S. 77–122.

Diagramm 4: Ethnonyme in der Chronica Albeldensis

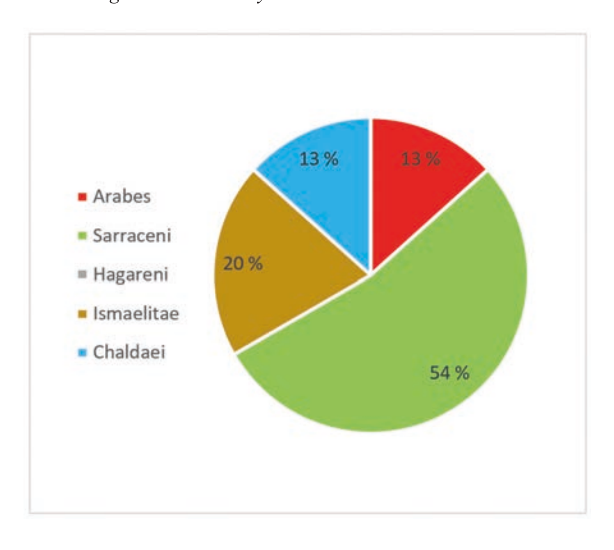
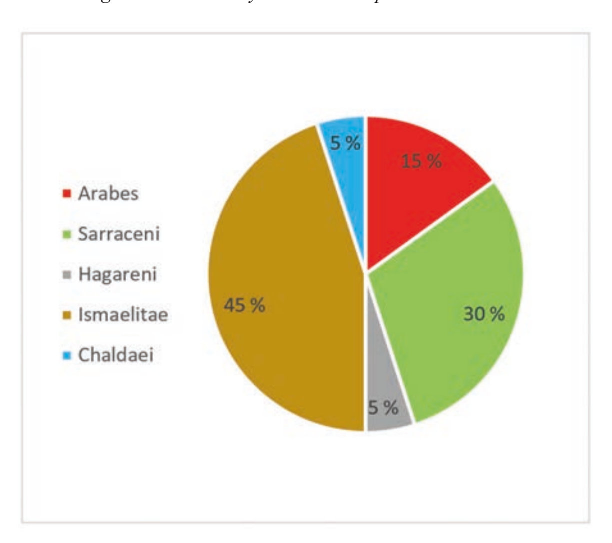


Diagramm 5: Ethnonyme in der Prophetischen Chronik



Zunächst wird ersichtlich, dass zwei weitere Ethnonyme als Bezeichnungen für die kulturell-religiös „Anderen“ das Spektrum der Fremdbezeichnungen erweitert haben. Der Terminus *Chaldaei* wird in der *Chronica Albeldensis* erstmals auf die Fremdherrscher angewandt. Die Nennungen in den Chroniken des achten Jahrhunderts bezogen sich nicht auf diese. Es handelt sich, wie mehrfach in der vorliegenden Arbeit thematisiert, um einen alttestamentlichen Terminus, der, mit Ausnahme des Buches Daniel, immer das Gegnervolk der Israeliten in seiner Rolle als göttliche Strafinstanz beschreibt. Folglich schwingt mit diesem Ethnonym eine gewisse moralische Komponente mit. Es handelt sich hier also nicht

um einen biblisch-genealogischen Begriff, wie es noch für *Ismaelitae* konstatiert werden kann, sondern um einen biblisch-wertenden.

In den Passagen, die der *Prophetischen Chronik* zugeordnet werden, etablierte sich zudem das Ethnonym *Hagareni*. Zweifelsfrei handelt es sich dabei um einen biblisch-genealogischen Terminus, basierend auf der Geschichte um Abrahams Familie im Buch Genesis. Mit einem bestimmten Satz aus dem Textkorpus der *Chronica Albeldensis* erhält allerdings dieses Ethnonym und der ebenfalls zu dieser Erzählung zugehörige Begriff *Ismaelitae* eine alternative Deutung: *Sarraceni peruerse se putant esse ex Sarra. Verius Agareni ab Agar et Ismaelitae ab Ismael*.[1978] Wie bereits thematisiert, steht dieser Satz in isidorischer Tradition[1979] und dürfte aufgrund seines kritischen Tons die Familiengeschichte Abrahams nicht nur auf Genesis allein beziehen, sondern die durch den Galaterbrief vermittelte Hierarchie der Partnerinnen und Söhne Abrahams als Deutungsgrundlage haben.[1980] Folglich wird in den Asturischen Chroniken dem Ismaelitenbegriff neben seiner biblisch-genealogischen Bedeutung auch eine biblisch-wertende beigemessen. Selbiges gilt für das Ethnonym *Hagareni*. Zudem wird der Sarazenenbegriff spätestens ab diesem Zeitpunkt in der christlich-iberischen Historiographie biblisch gedeutet.

Das Spektrum der biblischen Ethnonyme kann auf dieser Basis von der *Byzantinisch-arabischen Chronik* bis zur *Prophetischen Chronik* so eingeteilt werden:

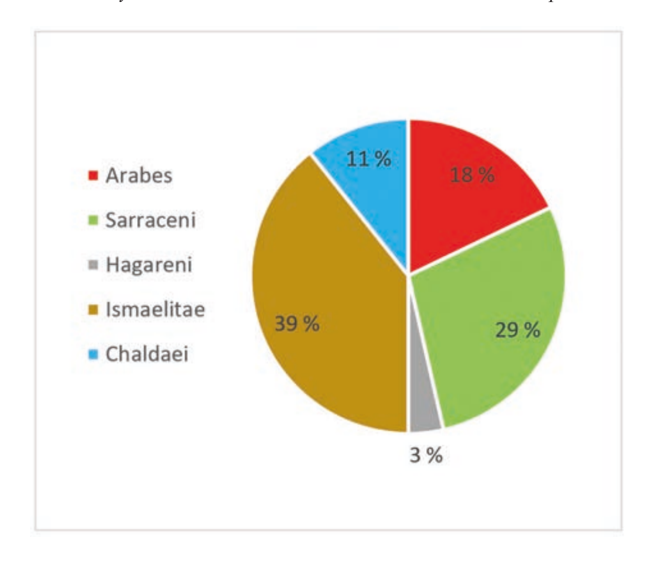
Tabelle 15: Nicht biblische und biblische Ethnonyme I

Nicht biblisch	**Biblisch-genealogisch**	**Biblisch-wertend**
Arabes	*Sarraceni*	
	Hagareni (nach Gen)	*Hagareni* (nach Gal)
	Ismaelitae (nach Gen)	*Ismaelitae* (nach Gal)
		Chaldaei

Mit den Asturischen Chroniken hielten somit eindeutig wertende Ethnonyme Einzug in die historiographische Darstellung. Dieser Wandel von Deutung und Wahl biblischer Ethnonyme geht einher mit einer grundsätzlich polemischeren Darstellung der kulturell-religiös „Anderen“, wie sie insbesondere anhand der *Prophetischen Chronik* nachvollziehbar ist. Dennoch waren die quantitativ wichtigsten Ethnonyme noch immer die, denen kein offensichtlich polemischer Charakter anhaftete. Das Ethnonym *Chaldaei* war zumindest quantitativ weniger bedeutsam als *Sarraceni* und *Ismaelitae*. Die folgende Graphik stellt eine Addition der quantitativen Verwendung von Ethnonymen in der *Chronica Albeldensis* und der *Prophetischen Chronik* dar.

[1978] *ChrProph*, Abs. 3, S. 3. Siehe auch *ChrAlb*, Kap. XVI, Abs. 1, S. 474.
[1979] Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 6.
[1980] Vgl. Gal 4,22–31. Siehe auch Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 117.

Diagramm 6: Ethnonyme in der Chronica Albeldensis inklusive der Prophetischen Chronik



Während sich also bei der *Chronica Albeldensis* und der *Prophetischen Chronik* eine Tendenz zu wertenden und polemischen Ethnonymen abzeichnet, kann diese als die überwiegende oder geradezu grundsätzliche Darstellungsweise in der *Chronik Alfons' III.* bezeichnet werden. Die deutlich abwertende Darstellung der kulturell-religiös „Anderen", die in der *Prophetischen Chronik* noch durch den textuellen Inhalt deutlicher als durch die gewählten Ethnonyme hervortrat, wird in der *Chronik Alfons' III.* fortgesetzt und nun auch quantitativ in der verwendeten ethnischen Terminologie betont. *Chaldaei* ist in ihr das am häufigsten verwendete Ethnonym. Zusätzlich bietet sie eine Referenz auf den „babylonischen König", durch die legitimerweise das Ethnonym *Babylones*, ein deutlich mit der Babylonischen Gefangenschaft in Verbindung stehender und dadurch ebenfalls wertender Terminus, ergänzt werden kann. Ebenfalls kann die Gruppenbezeichnung *pagani* zum Spektrum hinzugefügt werden. Diese ist zwar nicht biblisch, aber wertend. Darüber hinaus ist die einmalige Verwendung von *pagani* für die Fremdherrscher in der *Chronik Alfons' III.* auch insofern zu relativieren, dass sie nur in drei der überlieferten Handschriften vorkommt.[1981] Die *Mauri* werden in ihr nicht erwähnt, von einer Unterscheidung der *Mauri* von den *Arabes* etc. kann aber auch in diesem Text ausgegangen werden.[1982] Die Mengenverhältnisse der synonym verwendeten Ethnonyme für die Fremdherrscher differieren in den beiden wichtigsten Redaktionen der Chronik.

[1981] Vgl. Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 126, Anm. zu Zeile 21. Siehe auch Gil, Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 404, Anm. zu Zeile 200. Die Bezeichnung der Normannen als *gens pagana*, *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 23, S. 424, wird hier ebenfalls nicht berücksichtigt, da sie nicht die Fremdherrscher benennt.
[1982] Vgl. Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 116.

Diagramm 7: Ethnonyme in der Rotense-Version der Chronik Alfons' III.

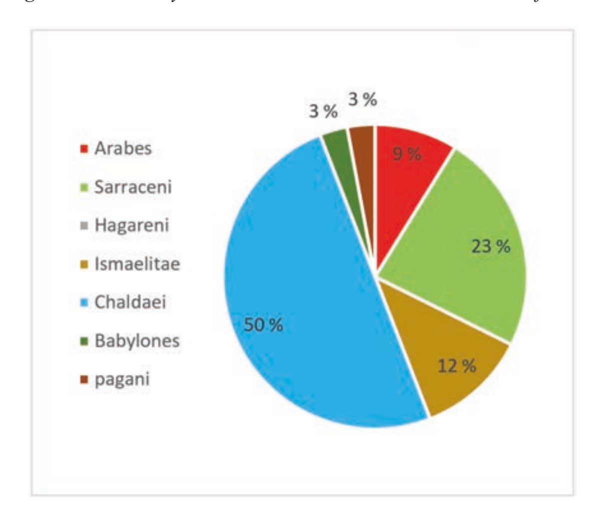
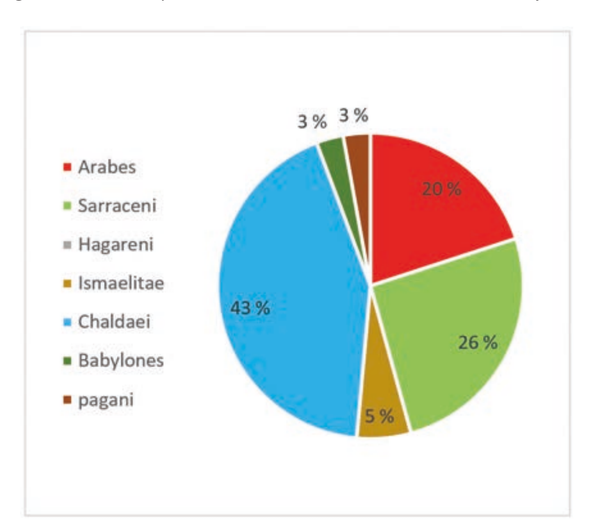


Diagramm 8: Ethnonyme in der Ovetense-Version der Chronik Alfons' III.



In der *Chronik Alfons' III.* überwiegen nicht nur die biblischen Ethnonyme generell, sondern auch die wertenden. Diese Beobachtung passt zu der generellen Steigerung biblischer Darstellungsstrategien in der Historiographie des späten neunten und frühen zehnten Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel, wie sie in der vorliegenden Arbeit bereits reflektiert wurde. Die obige Tabelle ließe sich nun vermittels der *Chronik Alfons' III.* wie folgt erweitern.

Tabelle 16: Nicht biblische und biblische Ethnonyme II

Nicht biblisch, neutral	**Nicht biblisch, wertend**	**Biblisch-genealogisch**	**Biblisch-wertend**
Arabes	*pagani*	*Sarraceni*	
		Hagareni (nach Gen)	*Hagareni* (nach Gal)
		Ismaelitae (nach Gen)	*Ismaelitae* (nach Gal)
			Chaldaei
			Babylones

Die *Chronik des Sampiro* und die Mauren

Das Bild, das die quantitative Erfassung der Ethnonyme ergibt, verändert sich in der *Chronik des Sampiro* erneut. Die Ethnonyme *Sarraceni* und *Hagareni* werden deutlich öfter herangezogen als die noch in den Asturischen Chroniken so bedeutenden Bezeichnungen *Ismaelitae* oder *Chaldaei*. Dies deckt sich mit der grundsätzlich weniger polemischen Darstellungsweise in der *Chronik des Sampiro*. Verglichen mit den Asturischen Chroniken und der *Historia Silense* enthält sie auch weniger biblische Elemente. Hier liegt also der Verdacht nahe, dass mit weniger polemischen Darstellungsweisen auch in Sachen Ethnonyme auf ein gemäßigteres Repertoire zurückgegriffen wurde. Wobei der Einzelfall der *Chronik des Sampiro* dafür nicht als repräsentativ gelten kann. In jedem Fall erfüllen die biblischen Ethnonyme in dieser Chronik denselben Zweck wie auch in anderen hier untersuchten Texten: die Fremddarstellung als Strafe Gottes respektive Gegnervolk des erwählten Volkes und dementsprechend die Selbstdarstellung als neues Volk Gottes. Die in der *Chronik des Sampiro* verwendeten Ethnonyme bestätigen grundsätzlich eben diesen Sachverhalt, sind aber für diese Darstellungsstrategie nicht so oft herangezogen worden wie Zitate und Assoziationen, die beispielsweise auf biblische Schlachten oder Personen rekurrierten. Einzig die singuläre Verwendung von *Mauri* in der Pelagianischen Redaktion konnte nicht eindeutig interpretiert werden.[1983] Durch obige Analyse zeichnet sich aber eine Tendenz ab, weg von einer synonymen Verwendung von *Mauri* und den sonstigen Ethnonymen. Selbst wenn man entgegen dieser Tendenz *Mauri* hier nun als synonyme Bezeichnung identifizieren will, bleibt das Phänomen, dass es sich um eine singuläre Wortwahl und zudem ungeklärte Militärkonstellationen handelt, wodurch auch für diesen Standpunkt keine Gewissheit vorliegt. Die graphische Darstellung *aller* für die kulturell-religiös „Anderen" – also nicht nur für die arabischen Fremdherrscher – verwendeten Ethnonyme sieht dann entsprechend der jeweiligen Redaktion wie folgt aus:

[1983] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 22, S. 325 f. S. o., S. 302–306.

Diagramm 9: Ethnonyme in der Pelagianischen Redaktion der Chronik des Sampiro

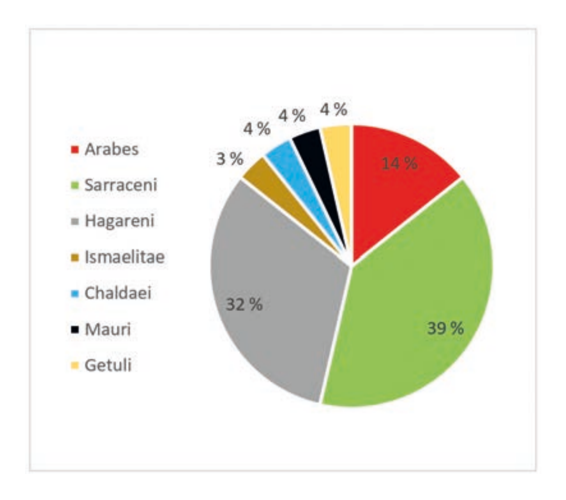
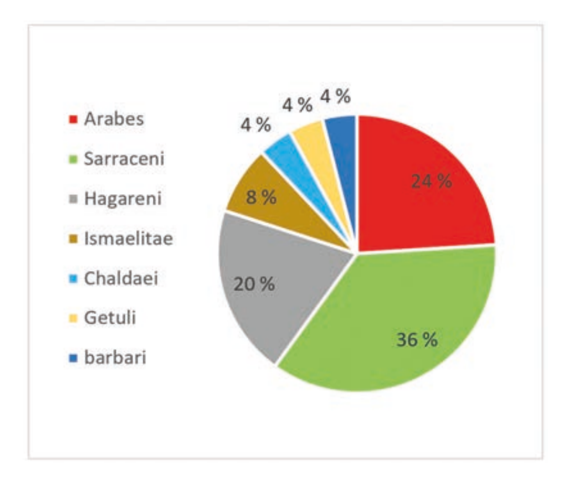


Diagramm 10: Ethnonyme in der Redaktion Silense der Chronik des Sampiro



Wie schon oben argumentiert, sollte die einmalige Verwendung von *barbari* in der Redaktion Silense auch auf die Zugehörigkeit zur *Historia Silense* und ergo auf die Datierung ins zwölfte Jahrhundert zurückgeführt werden. Ferner ist die singuläre Bezeichnung als *Getuli* bereits als wahrscheinlich nicht auf die Fremdherrscher bezogener Terminus definiert worden, der jedoch, basierend auf der Karte im ‚Corpus Pelagianum', bedeutungsgleich mit *Mauri* ist.[1984] An der tabellarischen Darstellung ändert sich somit für die *Chronik des Sampiro* nichts.

Nicht als direkte Benennung, aber als sinngemäße Darstellung sind im Rahmen der *Chronik des Sampiro* auch noch die Ammoniter zu erwähnen, denen gemäß Alkamas Heer in der Schlacht gegen Alfons III. dargestellt wurde.[1985] Das

1984 S. o., S. 307.
1985 S. o., S. 279–282.

Beispiel macht deutlich, dass Verknüpfungen mit biblischen Völkern nicht nur anhand von Ethnonymen, sondern auch durch Zitate, die auf Episoden mit Gegnervölkern des auserwählten Gottesvolkes verweisen, gebildet werden konnten.

Ende der klaren Unterscheidung ab dem zwölften Jahrhundert

Die Analyse vor allem der *Historia Silense* hat gezeigt, dass die klaren Unterscheidungen in den Gruppenbezeichnungen für die kulturell-religiös „Anderen“ und die Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel, wie sie noch in den Asturischen Chroniken in aller Deutlichkeit nachvollziehbar sind, in der christlich-iberischen Historiographie des zwölften Jahrhunderts nicht mehr vorzufinden sind. Die vormals klar von den *Arabes* etc. unterschiedenen *Mauri* sind in diesem historiographischen Werk ein Synonym.[1986] Darüber hinaus etablierte sich ein bislang ungenutzter Terminus, *barbari*, um die Fremdherrscher zu benennen.[1987] Letzterer ist in der *Historia Silense* sogar die am häufigsten verwendete Fremdbezeichnung. Darüber hinaus wird in der *Historia Silense* abermals Bezug zum Alten Testament genommen, indem Ethnonyme, die mit moralisch verwerflichen Akten wie Inzucht in Verbindung stehen, als Fremdbezeichnungen gewählt wurden. Dies gilt für die Bezeichnung als *Moabitari*.[1988] Wie *Moabitari* ist auch der Rückgriff auf die *Amorrei* eine Benennung nach einem negativ konnotierten Volk aus dem Alten Testament.[1989] Wie sich ebenfalls zeigte, muss die Bezeichnung *gentiles* ab dem zwölften Jahrhundert in das Spektrum der Fremdbezeichnungen aufgenommen werden. Dieses kann durchaus auch als biblisch verstanden werden, da es insbesondere im zweiten Buch der Makkabäer und in der Apostelgeschichte als Bezeichnung für Nichtisraeliten respektive Heiden herangezogen wird.[1990]

Wie anhand obiger Analyse nachvollziehbar, sind auch Bezeichnungen nicht biblischen Ursprungs in die Darstellung der Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel in der *Historia Silense* eingeflossen. Dazu gehört die hier nun mehrfach genutzte Bezeichnung als *pagani* sowie die direkt auf die Religion der „Anderen“ abzielende Bezeichnung als *superstitiosa* (*secta*). In Form eines Kreisdiagrammes kann folgende Häufigkeit von Ethnonymen und Gruppenbezeichnungen in der *Historia Silense* wiedergegeben werden.

1986 S. o., S. 365–371.

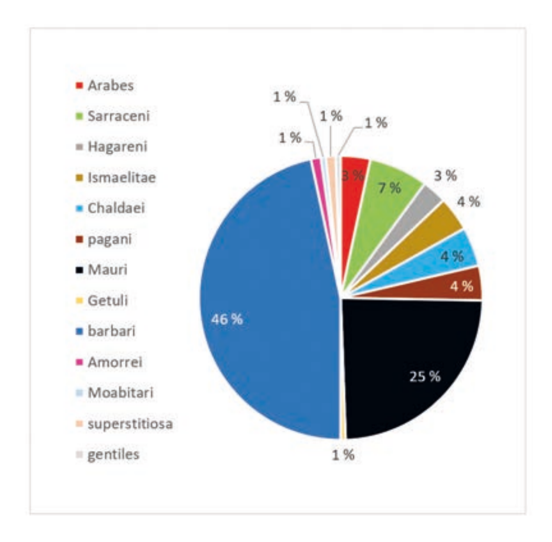
1987 Wie erwähnt, ist die Bezeichnung *barbari* in der *ChrSamp* nur in derjenigen Redaktion zu finden, die in die *HistSil* interpoliert ist. Vgl. *ChrSamp-Sil*, Abs. 30, S. 346. Dies entspricht *HistSil*, Abs. 25.11, S. 195.

1988 S. o., S. 371 f.

1989 S. o., S. 371 f.

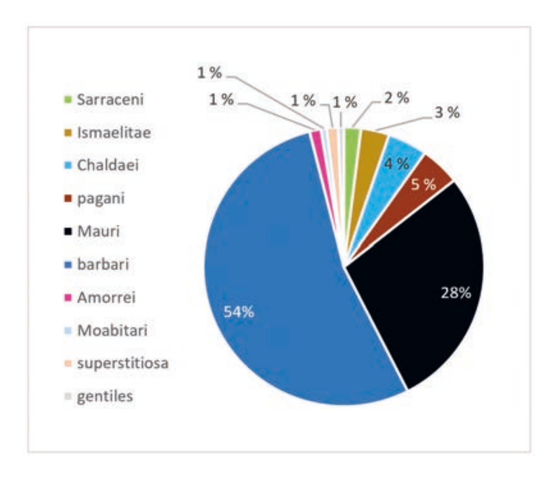
1990 Vgl. 2 Mak 4,10; 4,13; 6,8; 6,9; Mk 7,26; Joh 12,20; Apg 14,5; 16,1; 16,3; 17,4; 17,12; 19,10; 19,17; 20,21; 21,28; Röm 15,27; 1 Kor 10,32; 12;13; Gal 2,3; 2,14; Kol 3,11.

Diagramm 11: Ethnonyme in der Historia Silense inklusive der Chronik des Sampiro



Neben dieser viel größeren Vielfalt an Ethnonymen und Gruppenbezeichnungen lässt sich auch feststellen, dass im Vergleich zu den älteren historiographischen Werken die Bezeichnungen als *Mauri* und als *barbari* eine weitaus größere Rolle spielen, als die bisher wichtigsten. Dieser Eindruck wird untermauert, wenn man die Ethnonyme aus der Darstellung herausnimmt, die sich in der interpolierten Fassung der *Chronik des Sampiro* befinden. Dabei wird vor allem ersichtlich, dass der Terminus *Arabes* gar keine Rolle mehr spielt. Er hat ausschließlich durch die Interpolation der *Chronik des Sampiro* Eingang in die *Historia Silense* gefunden. Ebenso scheint bei der Wegnahme der Interpolation auch *Sarraceni* nur noch eine Nebenerscheinung zu sein, wie auch *Ismaelitae* und *Chaldaei* – alles Bezeichnungen, die vom achten bis zum elften Jahrhundert die Fremddarstellung bestimmten.

Diagramm 12: Ethnonyme in der Historia Silense exklusive der Chronik des Sampiro



Das parallel betrachtete tabellarische Schema kann durch die Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen für die Fremdherrscher in der *Historia Silense* wie folgt erweitert werden:

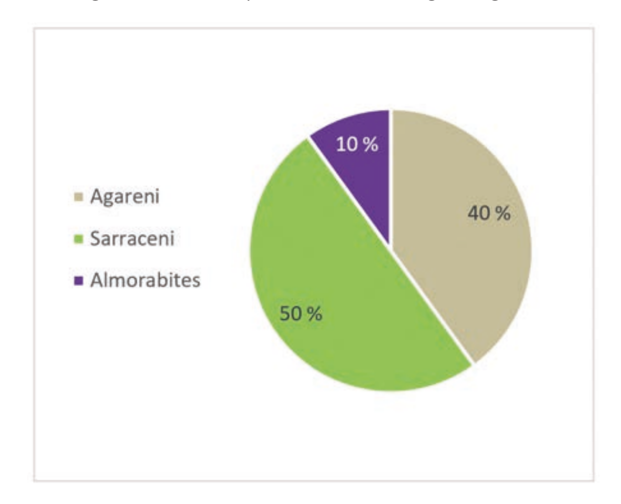
Tabelle 17: Nicht biblische und biblische Ethnonyme III

Nicht biblisch, neutral	**Nicht biblisch, wertend**	**Biblisch-genealogisch**	**Biblisch-wertend**
Arabes	*pagani*	*Sarraceni*	
Mauri	*barbari*	*Hagareni* (nach Gen)	*Hagareni* (nach Gal)
Getuli	*superstitiosa*	*Ismaelitae* (nach Gen)	*Ismaelitae* (nach Gal)
			Chaldaei
			Babylones
			Amorrei
			Moabitari
			gentiles

Neben der offensichtlichen Mehrzahl der Benennung als *barbari* wird die große Zunahme des Ethnonyms *Mauri* als Bezeichnung für die Fremdherrscher deutlich. Dies ist sehr wahrscheinlich, wie bereits argumentiert, auf den Machtwechsel in Córdoba zugunsten der Almoraviden zurückzuführen, deren Name zumindest einmalig auch im *Chronicon regum Legionensium* vorkommt.

Für das *Chronicon regum Legionensium* ergibt sich ein von der *Historia Silense* völlig verschiedenes Bild hinsichtlich der in ihr befindlichen Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen.[1991]

Diagramm 13: Ethnonyme im Chronicon regum Legionensium



[1991] Der Begriff „Gruppe“ muss hier so weit verstanden werden, dass er auch eine Dynastie wie die Almoraviden mit einschließt.

Dieses Mengenverhältnis ist selbstverständlich auch dem geringen Umfang der Chronik geschuldet, in der überhaupt nur zehn Ethnonyme vorkommen. Jedoch offenbart das zwölfte Jahrhundert generell ein eher komplexes Bild, was Fremdbezeichnungen angeht. Die im abschließenden Kapitel des Analyse-Teils nur grob behandelten Texte des zwölften Jahrhunderts zeigen alle völlig unterschiedliche quantitative Verhältnisse der Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen für die kulturell-religiös „Anderen“. Sie sind nachfolgend, basierend auf den bereits vorgenommenen Zählungen,[1992] graphisch dargestellt.

Diagramm 14: Ethnonyme in der Chronica Adefonsi imperatoris

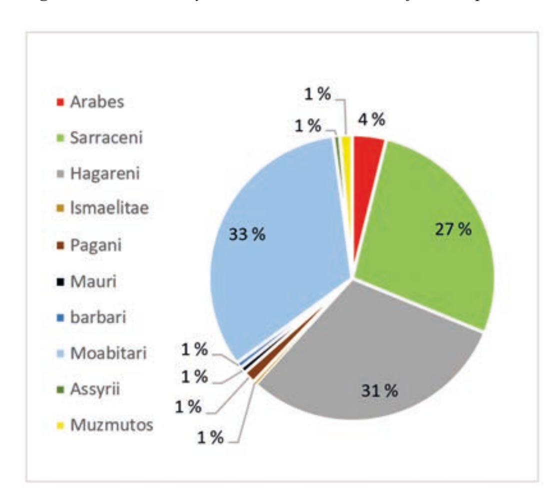
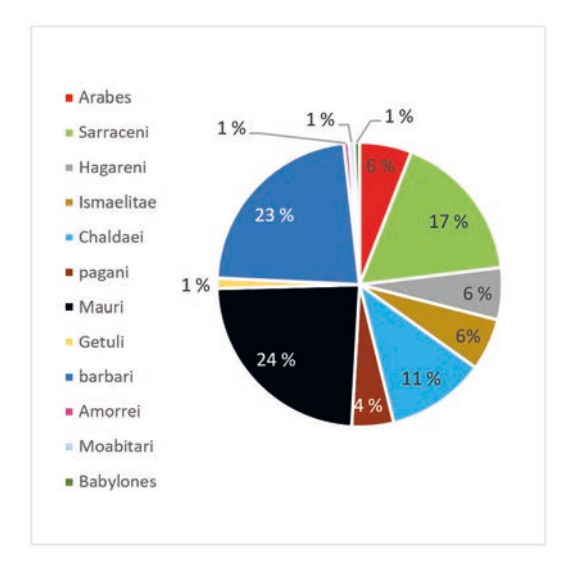
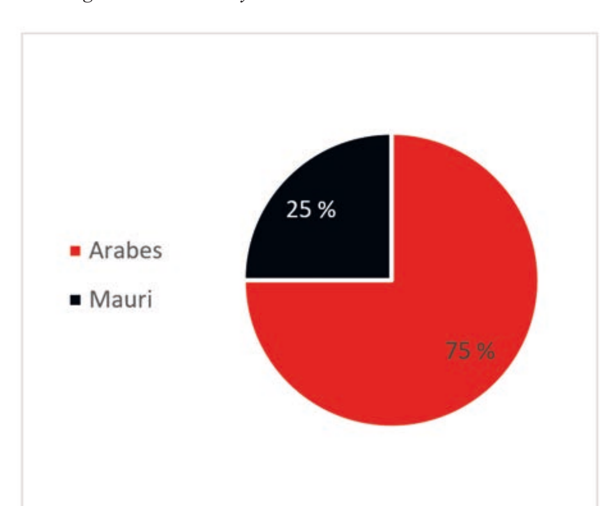


Diagramm 15: Ethnonyme in der Chronica Naierensis



[1992] S. o., S. 401–409.

Diagramm 16: Ethnonyme in der Chronik des Pseudo-Isidor



Diese Darstellungsweisen bergen natürlich auch methodologische Probleme in sich. Bei nur vier Ethnonymen in der *Chronica gothorum Pseudo-Isidoriana* und einer ebenso fraglichen Datierung kann diese kaum ernsthaft in eine solche statistische Betrachtung einfließen. Ebenso bildet die *Chronica Naierensis* mit ihrem kompilatorischen Charakter kein für das zwölfte Jahrhundert repräsentatives Bild ab.

Inklusive der letzten drei Beispiele – wenngleich die *Chronica Adefonsi imperatoris* mehr eine Gesta als eine Chronik ist – kann das tabellarische Schema wie folgt ergänzt werden:

Tabelle 18: Nicht biblische und biblische Ethnonyme IV

Nicht biblisch, neutral	**Nicht biblisch, wertend**	**Biblisch-genealogisch**	**Biblisch-wertend**
Arabes	*pagani*	*Sarraceni*	
Mauri	*barbari*	*Hagareni* (nach Gen)	*Hagareni* (nach Gal)
Getuli	*superstitiosa*	*Ismaelitae* (nach Gen)	*Ismaelitae* (nach Gal)
Muzmutos			*Chaldaei*
			Babylones
			Amorrei
Almorabiti			*Moabitari*
			gentiles
			Assyrii

Es wird ersichtlich, dass die meisten der zur Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen“ und der Fremdherrscher herangezogenen Termini biblischen Ursprungs sind. Darüber hinaus zeigen die in diesem Kapitel verwendeten Diagramme eine Mehrzahl der Verwendung biblischer Ethnonyme. Dies hängt nicht nur mit den explizit biblischen Deutungen der Geschichte und der in ihr agierenden Protagonisten zusammen, wie es viele Teile des vorliegenden Buches verdeutlichen und wie auch noch im Folgenden thematisiert werden wird. Dies geht damit einher, dass ethnische Identifikationen auch überzeugend sein mussten.[1993] In Anbetracht der hier geschilderten Geschichtsdeutung in den untersuchten Texten ist das Überzeugendste in der Gesamtdarstellung natürlich auch der Rückgriff auf biblische Ethnonyme. Umgekehrt ist die Identifikation der kulturell-religiös „Anderen“ mit biblischen Völkern eine Verknüpfung dieser Identifikation mit einer entsprechend biblisch konnotierten Geschichtsdarstellung. Was sollte in diesem Gefüge und in diesem Zeitraum, bei diesen Autoren und deren Zuhörer- oder Leserschaft überzeugender sein als der autoritativste Text von allen – die Bibel?

Wenn man nun noch die kurz angesprochenen Gesta des zwölften Jahrhunderts in die Betrachtung einfließen lassen möchte, verkompliziert sich das Bild der Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen in diesem Jahrhundert noch mehr. Entsprechend den neuesten Editionen dieser beiden Gesta könnten für die *Historia Roderici*[1994] und die *Historia Compostelana*[1995] folgende Darstellungen ergänzt werden:

[1993] Vgl. W. Pohl, Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity, in: Ders. / H. Reimitz (Hrsg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800 (The Transformation of the Roman World 2), Leiden / Boston / Köln 1998, S. 17–69, hier S. 21 f.

[1994] Die Nachweise über die Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen in der *HistRod* folgen weiter unten.

[1995] Die quantitative Darstellung der Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen in der *HistComp* ergibt sich wie folgt: *Sarraceni* in *HistComp*, lib. I, Kap. I, Abs. 2, S. 8; Abs. 8, S. 13; Kap. XXXIV, Abs. 6, S. 66; Kap. LXXIX, Abs. 1, S. 122; Kap. LXXXV, S. 138; Kap. C, Abs. 6, S. 168; Kap. CIII, superscriptio, S. 174; Kap. CIII, Abs. 1, S. 174; Abs. 1, S. 175; dreimal Abs. 3, S. 176; lib. II, Kap. I, Abs. 1, S. 220; Kap. IV, Abs. 2, S. 228; Kap. XII, Abs. 2, S. 243; Kap. XV, Abs. 2, S. 250; Kap. XVI, Abs. 1, S. 252; Kap. XXI, dreimal S. 262; siebenmal S. 263; viermal S. 264; Kap. XXIV, zweimal S. 266; dreimal S. 267; Kap. XXVIII, S. 271; S. 272; Kap. L, superscriptio, S. 307; Abs. 1, S. 307; Kap. LIII, superscriptio, S. 316; zweimal Abs. 1, S. 316; Kap. LXIII, Abs. 4, S. 349; Kap. LXIV, Abs. 7, S. 355; Kap. LXVI, Abs. 2, S. 359; fünfmal Kap. LXXV, S. 375; Kap. LXXVIII, Abs. 2, S. 379; lib. III, Kap. VII, superscriptio, S. 431; zweimal Abs. 5, S. 431; Kap. X, Abs. 3, S. 436; Kap. XVI, S. 445; Kap. XXVIII, S. 466; S. 467; Kap. XXIX, Abs. 2, S. 468; Kap. XXXVIII, Abs. 1, S. 487; Kap. XXXIX, Abs. 4, S. 492; Kap. XL, Abs. 1, S. 496. *Hagareni* in *HistComp*, lib. I, Kap. LXXXIII, Abs. 2, S. 132; lib. II, Kap. XVI, Abs. 1, S. 253; Kap. XXI, S. 263; S. 264; Kap. L, Abs. 1, S. 307. *Ismaelitae* in *HistComp*, lib. I, Kap. XXXIII, S. 63; Kap. CIII, Abs. 3, S. 176; lib. II, Kap. XII, Abs. 2, S. 243; dreimal Kap. XXI, S. 263; S. 264; Kap. XXIV, S. 267; Kap. L, Abs. 1, S. 307; S. 308; zweimal Abs. 2, S. 308; Abs. 3, S. 309; zweimal Abs. 4, S. 310; zweimal Abs. 5, S. 310; dreimal

Diagramm 17: Ethnonyme in der Historia Roderici

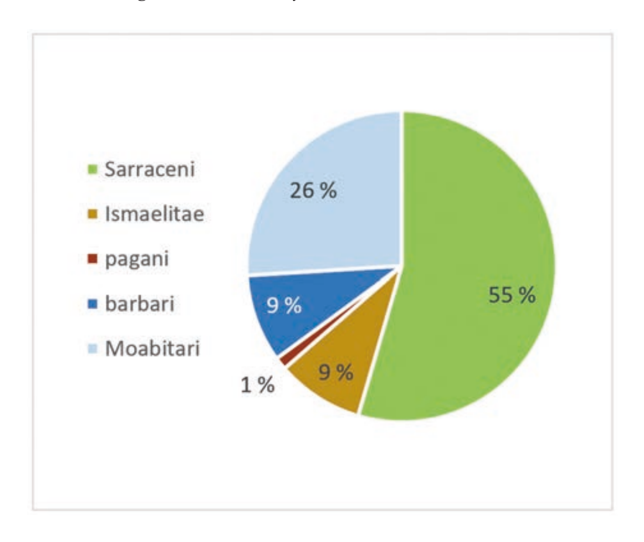
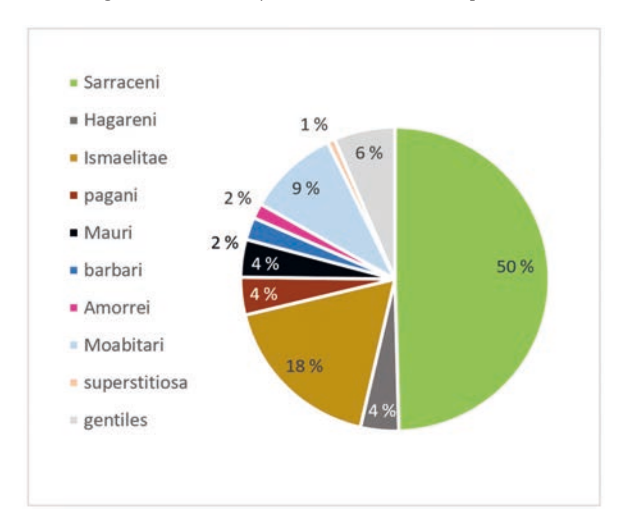


Diagramm 18: Ethnonyme in der Historia Compostelana



Abs. 5, S. 311; zweimal Abs. 6, S. 311. *Pagani* in *HistComp*, lib. I, Kap. I, Abs. 2, S. 8; lib. II, zweimal Kap. XVI, Abs. 2, S. 254; Kap. LXXI, Abs. 1, S. 370. *Mauri* in *HistComp*, lib. I, Kap. XXV, Abs. 2, S. 54; zweimal Kap. XXIX, S. 58; Kap. XXXIX, S. 78; lib. II, Kap. LXXVIII, Abs. 1, S. 378. *Barbari* in *HistComp*, lib. I, Kap. XXXII, S. 63; lib. II, Kap. XVI, Abs. 1, S. 253; Kap. LIII, Abs. 1, S. 316. *Ammorei* in *HistComp*, lib. II, zweimal Kap. LXXV, S. 375. *Moabitari* in *HistComp*, lib. I, Kap. IX, Abs. 2, S. 25; Kap. X, Abs. 2, S. 26; Kap. XXIX, S. 57; Kap. XXXIII, S. 64; Kap. XXXIX, S. 78; Kap. LXIV, Abs. 1, S. 102; Kap. LXXVI, Abs. 1, S. 118; Kap. XC, Abs. 1, S. 147; Abs. 3, S. 148; lib. II, Kap XVI, Abs. 2, S. 254; lib. III, Kap. XXVIII, S. 467; Kap. LVII, S. 530. S*uperstitio* in *HistComp*, lib. I, Kap. I, Abs. 2, S. 8. *Gentili* in *HistComp*, lib. I, Kap. I, Abs. 2, S. 8; Kap. CIII, Abs. 2, S. 175; lib. II, Kap. XXI, S. 263; Kap. L, Abs. 2, S. 308; Abs. 3, S. 309; Abs. 4, S. 310; Abs. 5, S. 310; Kap. LIII, Abs. 1, S. 316.

Diese Gesta zeigen, zumindest quantitativ, ein völlig anderes Bild als die *Historia Silense*. Dass es sich bei ihnen in gewisser Weise um ein anderes Genre handelt, kann dafür kaum ein Argument sein. Im zwölften Jahrhundert lässt sich für die christlich-iberische Historiographie, inklusive einiger umfangreicher Gesta, kein klares Bild hinsichtlich der Benennung der kulturell-religiös „Anderen" erkennen. Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen sind in den überlieferten Texten dieses Jahrhunderts um ein Vielfaches komplexer als noch in der Historiographie der vorangegangenen Jahrhunderte. Zwei Faktoren, die im vorliegenden Buch als mögliche Gründe dafür formuliert worden sind, bestehen in der wachsenden Einflussnahme Clunys und zentral-europäischen Wissens auf die Iberische Halbinsel ebenso wie in der Machtübernahme der Almoraviden in Córdoba.[1996] Diese Komplexität darf aber keineswegs zu dem Gedanken führen, es habe Unklarheit über die Identifikation der kulturell-religiös „Anderen" geherrscht. Vielmehr ist es das Genre der Historiographie, das hier ermöglicht hat, je nach Darstellungsbedarf eine auf biblischem oder sonstigem ethnologischem Wissen basierende Darstellungsstrategie anzuwenden. Die komplexere Darstellungssituation zeugt nicht von Verwirrung, sondern einem Mehr an Wissen, auf das man je nach Bedarf zurückgriff.

Eine weitere These, die deutlich komplexere Situation der gewählten Ethnonyme in den Texten des zwölften Jahrhunderts zu begründen, ist die regional abweichende Vorstellung von den kulturell-religiös „Anderen". In den verschiedenen christlichen Reichen des Nordens haben demnach unterschiedliche Vorstellungen und ergo Darstellungen der Fremdherrscher Einzug in die Historiographie gehalten.[1997] Diese von Claudia Valenzuela knapp formulierte These wirft allerdings unmittelbar die Frage auf, warum dieses Phänomen nicht vor dem zwölften Jahrhundert in der Historiographie eintritt. Wie bislang gezeigt werden konnte, weisen die untersuchten Chroniken, die sehr wohl in unterschiedlichen Regionen entstanden, bis ins elfte Jahrhundert keine gravierenden Unterschiede in der ethnischen Terminologie auf, bis auf die Tatsache, dass stets neue Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen hinzukamen. Die Bedeutungen der verwendeten Termini wichen dabei aber nicht ab. Im zwölften Jahrhundert lässt sich aber genau ein solches terminologisches Abweichen beobachten, wenn die sonst von den *Sarraceni* unterschiedenen *Mauri* plötzlich ein Synonym derselben sind. Ergo können regionale Unterschiede nicht als hinreichende Begründung herangezogen werden.

Darüber hinaus verkompliziert ein Blick in die *Historia Roderici* das Bild der Ethnonyme im zwölften Jahrhundert noch mehr. Ein kurzer Exkurs soll dies verdeutlichen. Das am häufigsten für die Bezeichnung der kulturell-religiös „Anderen" verwendete Ethnonym in der *Historia Roderici* ist *Sarraceni*. Mit 43 Nennungen macht es 55 % der Summe der Benennungen der kulturell-religiös

---

[1996] Hinsichtlich der Einflussnahme Clunys s. o., S. 400. bezüglich der Almoraviden s. o., S. 368 f., 373 f., 394.

[1997] Vgl. Valenzuela, Die Sarazenen als religiöse Feinde (wie Anm. 679), S. 83.

„Anderen“ aus.[1998] Das zweithäufigste Ethnonym in diesem Text ist *Moabitari* beziehungsweise *Mo(h)abitae*, das mit 20 Nennungen 26 % der Gesamtzahl der Bezeichnungen für die kulturell-religiös „Anderen“ ausmacht.[1999] Besonders die Stellen, in denen dieses Ethnonym vorkommt, machen die *Historia Roderici* aus ethnologischer Sicht spannend. Sie werden offenbar von den Sarazenen und Ismaeliten – eine Bezeichnung, die siebenmal vorkommt[2000] – unterschieden: *Interim uero audiuit quod Iuzef rex Hysmaelitarum et alii quam plures reges Sarraceni Yspaniarum cum gentibus Moabitarum uenerant obsidere castrum de Halahet, quem Christiani tunc possidebant*.[2001] Die Sarazenen und Ismaeliten kommen in dieser Passage *cum Moabitarum*, bringen also noch eine weitere Bevölkerungsgruppe mit sich, die es für den Autor offensichtlich wert war, exklusiv genannt zu werden, da sie nicht unter die anderen Gruppen zu subsummieren war. Selbiges gilt für dieses Beispiel: *Iuzef autem rex Sarracenorum et omnes alii reges Yspanie Ysmaelitarum et quecumque ibi erant cetere gentes Moabitarum, audito regis Aldefonsi aduentu, derelicto in pace opido de Halahet, in fugam continuo sunt reuersi et sic regis pauore perterriti, antequam accederer, a facie eius fugierunt confusi*.[2002] Eine besonders spannende Stelle in Bezug auf die Moabiter findet sich im – laut der Nummerierung der Edition von Falque Rey – 45. Kapitel des Textes: *Iuzeph uero rex Moabitarum et Sarracenorum* […].[2003] Die Stelle ist insofern spannend, da die Moabiter und die Sarazenen zwar denselben König haben, aber separat aufgezählt werden – als würde Yūzif über zwei verschiedene Gruppen herrschen. Yūzifs späteres militärisches Vorgehen ist es auch, was eine weitere differenzierte Darstellung der beteiligten Völker und Ethnien durch den Autor hervorruft. Als Yūzif seinen Neffen Muhammad zum Befehlshaber im Kampf gegen den Cid um Valencia macht, beschreibt dies der Autor der *Historia Roderici* so: *Iuzeph autem Moabitarum rex audiens quod Valentia a Roderico nimia belli animositate iam esset capta ac depredata, iratus a mestus factus est uehementer. Habito itaque cum suis consilio, ducem super Yspaniam de gene-*

[1998] *HistRod*, Abs. 5, S. 49; Abs. 8, S. 50; Abs. 10, S. 50; zweimal Abs. 10, S. 51; zweimal Abs. 11, S. 51; zweimal Abs. 26, S. 59; dreimal Abs. 32, S. 61; Abs. 33, S. 62; Abs. 33, S. 63; Abs. 34, S. 63; zweimal Abs. 34, S. 64; Abs. 35, S. 64; dreimal Abs. 35, S. 65; zweimal Abs. 35, S. 66; Abs. 36, S. 68; zweimal Abs. 39, S. 74; Abs. 44, S. 78; dreimal Abs. 44, S. 79; Abs. 45, S. 79; Abs. 45, S. 80; Abs. 46, S. 80; Abs. 53, S. 84; Abs. 66, S. 91; Abs. 66, S. 92; Abs. 70, S. 94; Abs. 71, S. 96; Abs. 72, S. 96; Abs. 73, S. 97; Abs. 75, S. 98; zweimal Abs. 76, S. 98.

[1999] *HistRod*, Abs. 32, S. 61; Abs. 33, S. 62; Abs. 45, S. 79; zweimal Abs. 54, S. 84; Abs. 54, S. 85; Abs. 56, S. 85; Abs. 59, S. 86; Abs. 60, S. 87; Abs. 62, S. 87; zweimal Abs. 62, S. 88; Abs. 62, S. 89; Abs. 65, S. 90; Abs. 65, S. 91; zweimal Abs. 66, S. 91; Abs. 70, S. 94; Abs. 70, S. 95; Abs. 72, S. 97.

[2000] *HistRod*, Abs. 32, S. 61; Abs. 33, S. 62; Abs. 62, S. 88; Abs. 65, S. 90; Abs. 65, S. 91; zweimal Abs. 66, S. 91.

[2001] Ebd., Abs. 32, S. 61.

[2002] Ebd., Abs. 33, S. 62.

[2003] Ebd., Abs. 45, S. 79.

re suo, sororis sue filium, nomine Mahumath constituit. Quem cum infinita multitudine barbarorum et Moabitarum atque Hysmaelitarum per omnem Yspaniam habitantium Valentiam obsidere et Rodericum captum et ferreis uinculis uinctum ad illum perducere misit.[2004] Eine Überzahl von *barbarorum et Moabitarum atque Hysmaelitarum* sei unter der Führung Muhammads aus ganz Hispanien zusammengetragen worden. Es scheint als suggeriere diese Aufzählung eine Differenzierung der Gruppe der Angreifer.

Zudem findet hier der Terminus *barbari* Verwendung, der insgesamt siebenmal in der *Historia Roderici* vorkommt.[2005] Diese Bezeichnung wird direkt mit den Moabitern verknüpft: *Homines ergo Valentie, qui de morte euaserant, erant subditi illis barbaris, qui dicebantur Moabite* […].[2006] Diese Gleichsetzung würde entweder den Verdacht der Differenzierung im vorangegangenen Zitat entkräften, oder die Moabiter in die Menge der Barbaren einschließen, allerdings unter dem Vorbehalt, dass auch andere Völker *barbari* sein können.

Weiter verkompliziert wird das Bild durch folgende Passage, die eine Schlacht zwischen dem Cid und Muhammad in Küstennähe schildert: *Altera uero die Mahumeth cum Moabitis et Hysmahelitis et cunctis gentibus barbaris, uidelicet maxima et innumerabili multitudine, contra regem et Rodericum bellum comittere se muniuit. In eodem uero loco mons erat magnus* […] *Hoc in monte erant castra Sarracenorum. Ex alter aparte erat mare, in quo erat multitudo nauium Hysmahelitarum et Moabitarum, de quibus expugnabant Christianos in arcu et sagittis. Ex montis itaque parte eos expugnabant cum ceteris armis.*[2007] Muhammad war also Anführer der Moabiter, Ismaeliten und aller barbarischer Völker. Auf einem nahe gelegenen Berg sei das Lager der Sarazenen gewesen, während auf dem Meer Schiffe der Ismaeliten und Moabiter waren. Angegriffen wurden die Christen allerdings von allen diesen Gruppen. In Anbetracht dieser Vielfalt an Bezeichnungen während der Schilderung vor und am Beginn der Schlacht, ist die Darstellung des Ausgangs dieses Kampfes umso überraschender: *Deuictis itaque et interemtis Sarracenis, cuncta*[*ru*]*m eorum substantiam uictores Christiani depredati sunt.*[2008] Während die Christen gewissermaßen gegen vier Gruppen in den Kampf zogen, haben sie gegen nur eine gewonnen – die Sarazenen. Die Schlacht war jedoch geschlagen und die Kampfhandlungen vorüber. Sollte dies bedeuten, dass die Moabiter und Ismaeliten doch unter die Sarazenen zu subsummieren sind?

Die letzte Nennung der Moabiter in der *Historia Roderici* sorgt dahingehend nicht für Klarheit. Dem Cid gelang es, die Stadt Murviedro einzunehmen. Einige der dortigen Sarazenen seien in der Stadt geblieben. Diese seien vom Cid

---

[2004] Ebd., Abs. 62, S. 87 f.

[2005] *HistRod*, dreimal Abs. 53, S. 84; Abs. 54, S. 84; Abs. 62, S. 88; Abs. 66, S. 91; Abs. 71, S. 95.

[2006] Ebd., Abs. 54, S. 84.

[2007] Ebd., Abs. 66, S. 91.

[2008] Ebd., Abs. 66, S. 92.

direkt angesprochen worden: *Muri Vetuli quidam habitatores Sarraceni tunc in urbe adhuc permanebant. Post triduum uero capti oppidi Rodericus ait illis: „Nunc uobis omnibus modis precipio, ut cuncta, que ‹m›eis hominibus abstulisti, et ea, que contra me et ad meum dedecus et meum dampnum Mohabitis contulistis, mihi reddatis* […]*“.*[2009] Rodrigo habe also den verbliebenen Sarazenen gesagt, sie sollen das, was sie den Moabitern genommen haben, an ihn abtreten. Hier nun werden Moabiter und Sarazenen wieder eindeutig unterschieden.

Das Verschwimmen der Bedeutungen der Ethnonyme beziehungsweise ihr Bedeutungswandel in der Geschichtsschreibung des zwölften Jahrhunderts zeichneten sich schon bei der Untersuchung der *Historia Silense* ab. Die dortige Synonymisierung von *Mauri* und *Sarraceni* wurde mit dem Aufkommen der Almoraviden in Verbindung gebracht.[2010] Bei der Untersuchung des *Chronicon regum Legionensium* konnte gezeigt werden, dass die Almoraviden in der Debatte um die Synonymität von *Mauri* und *Sarraceni* eine wesentliche Rolle spielen. Ebenso hat durch das *Chronicon* bestätigt werden können, dass das Auftauchen der Almoraviden die ethnologische Vorstellungswelt der christlichen Chronisten verändert haben muss.[2011] Die Herrschaftsübernahme der Almoraviden, die grundsätzlich im Verständnis der Autoren „Mauren“ sein mussten, über einst von Sarazenen (im Sinne der untersuchten Chroniken bis zum elften Jahrhundert) beherrschte Regionen führte zu einer Vermischung der Ethnonym-Bedeutungen und somit zu einem Verschwimmen der Terminologie. Barton und Fletcher treffen diesbezüglich ebenfalls die Aussage, dass das Aufkommen des Ethnonyms „Moabiter“ mit der Gegenwart der Almoraviden zusammenhinge. Sie nennen allerdings keine Gründe für diese Korrelation. Zudem stellen sie auch eine nicht konsistente Verwendung der ethnischen Terminologien beim Autor der *Historia Roderici* fest.[2012] Zumindest in der *Historia Silense* und in der *Historia Roderici* wird der alttestamentliche Terminus[2013] *Moabitari* verwendet, während, wie gezeigt, im *Chronicon regum Legionensium* einmalig die Bezeichnung als *Almorabites* auftaucht.[2014] Mit Blick auf die isidorische Tradition könnte die Ursache für die Verwendung des alttestamentlichen Terminus für die Almoraviden auch phonetisch-etymologisch begründet sein. Extrahiert man die Vor-

---

[2009] Ebd., Abs. 72, S. 96 f.
[2010] S. o., S. 368 f.
[2011] S. o., S. 394.
[2012] Vgl. Barton / Fletcher, The World of El Cid (wie Anm. 1409), S. 115, Anm. 57: „The author normally referred to Muslims of Spain as ‚Saracens‘ […]. The adoption of new terminology, Ishmaelites and Moabites – both of them terms borrowed from the Old Testament – signals the appearance of a new group on the scene, namely the Almoravids, the Berber sectarians from Morocco, led by Yūsuf b. Tāshufīn from 1062 to 1106. The author was not absolutely consistent in his verbal usage, sometimes referring to them as ‚Saracens‘ or simply ‚barbarians‘.“
[2013] Der Bedeutungszusammenhang mit dem Alten Testament wurde bereits erläutert. S. o., S. 373 f.
[2014] Vgl. *ChrRegLeg*, S. 35.

silbe *Al* von *Almorabites*, bleibt *morabites*. Es ist nur ein kleiner Schritt, auch das *r* weg zu lassen oder durch ein *h* zu ersetzen, sodass *Moabites* beziehungsweise *Mohabites* gelesen und mitunter auch gehört wird. Es ist nicht abwegig, dass seitens christlicher Autoren dieser Zusammenhang beim Erscheinen der Almoraviden hergestellt wurde und die alttestamentliche Identifikation hierin begründet liegt. Schließlich wird sie doch durch heilsgeschichtliche Vorstellungen bestätigt, da die Moabiter auch zu den Gegnervölkern des auserwählten Volkes zählen.[2015] Dass es sich bei den Almoraviden um eine Dynastie und kein Volk handelt, ändert daran nichts. Denn im *Chronicon regum Legionensium* wird nicht ersichtlich, ob der Autor, Pelayo von Oviedo, notwendigerweise diese Unterscheidung bei der Benutzung des Terminus *Almorabites* bedenkt.

Es muss noch erwähnt werden, dass eine fünfte Gruppenbezeichnung neben *Sarraceni*, *Moabitari*, *Ismaelitae* und *barbari* in der *Historia Roderici* zu finden ist. Einmalig wird der Terminus *pagani* verwendet, wobei aus dem Kontext nicht eindeutig festzustellen ist, wer damit zu identifizieren ist.[2016]

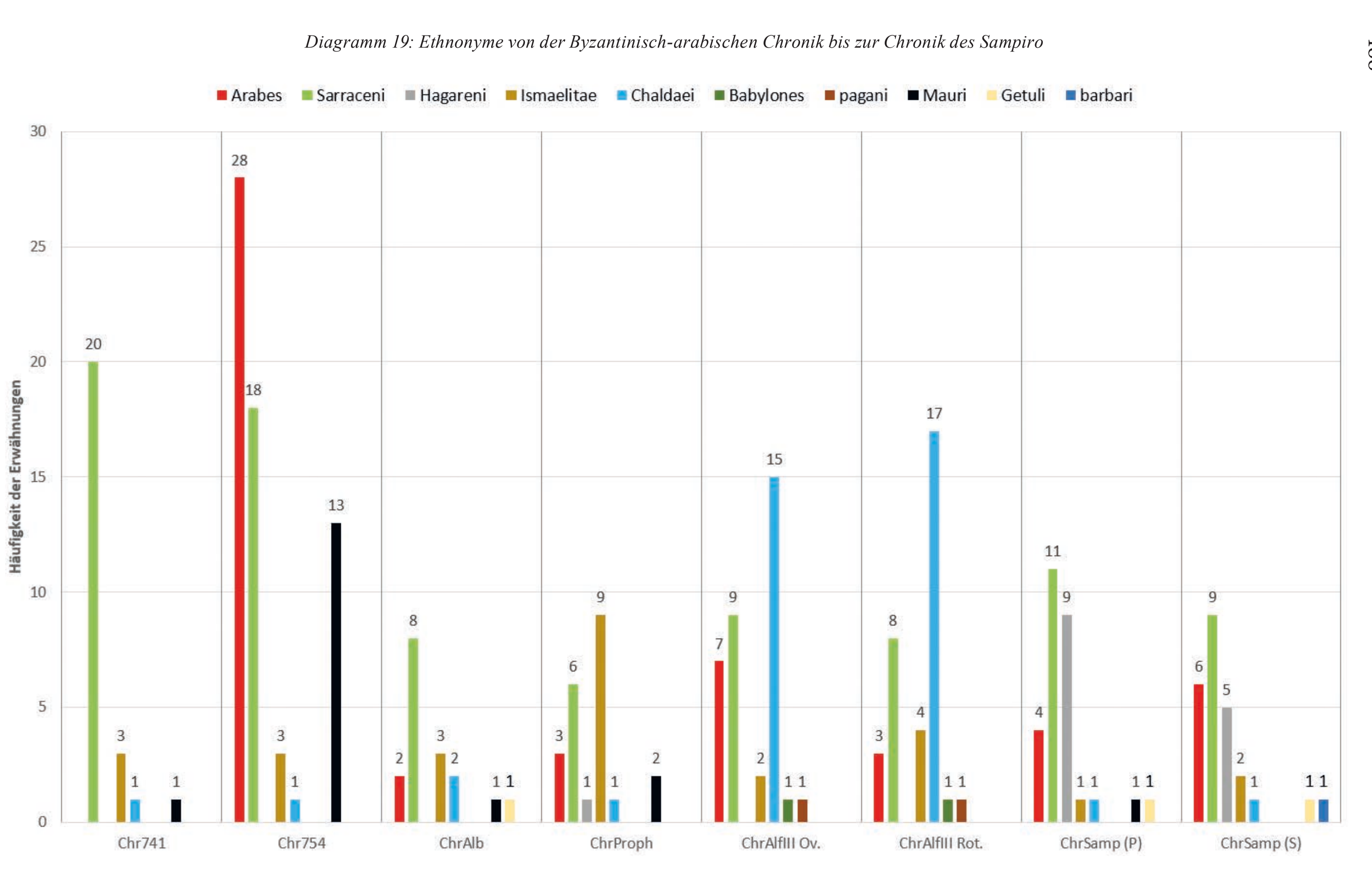
Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen vom achten bis zum zwölften Jahrhundert

Die gesamte Entwicklung vom achten bis zum zwölften Jahrhundert sei hier nochmals mittels Balkendiagrammen wiedergegeben, um so vermeintliche Trends nachvollziehen zu können. Die obigen Zählungen und Kreisdiagramme geben dieselben Daten in einer anderen Form wieder. Die erste Darstellung gibt die Häufigkeiten in den Texten vom achten bis zum elften Jahrhundert wieder.

[2015] Vgl. Num 21,26; siehe auch Num 21,29. Siehe ebenfalls zur Gleichbedeutung dieser beiden Ethnonyme, wenngleich unter Berufung auf die *ChrAdImp*, Oliver Pérez, Sarraceno (wie Anm. 155), S. 124 f. Dass die negative Konnotation der Moabiter und ihres Brudervolkes der Ammoniter ebenfalls einer christlichen Tradition unterliegt, verdeutlicht Hieronymus, *Commentariorum in Hiezechielem* (wie Anm. 679), VIII, Kap. xxv, Abs. 8–11, S. 338–341. Vgl. Ez 25,1–11. Siehe auch Tischler, Discovering Islam (wie Anm. 1975), S. 156. Ferner Sirantoine, Histories of the Islamic World (wie Anm. 517), S. 135. Ebenso Dies., What's in a Word? Naming „Muslims" in Medieval Christian Iberia, in: C. Jones / C. Kostick / K. Oschema (Hrsg.), Making the Medieval Relevant. How Medieval Studies Contribute to Improving our Understanding of the Present (Das Mittelalter, Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte 6), Berlin / Boston 2020, S. 225–238, hier S. 231 f.

[2016] *HistRod*, Abs. 39, S. 74: *Nunquam enim feci tale quid, ipse autem fecit istud, qui iam probatus est in talibus traditionibus, quem tu bene cognoscis et plures tam Christiani quam pagani talem, qualem ego contendimus uerbis litigiosis.*

Diagramm 19: Ethnonyme von der Byzantinisch-arabischen Chronik bis zur Chronik des Sampiro



Mehrere methodologische Schwierigkeiten ergeben sich bei dieser Darstellung. Die komplexe Überlieferungsgeschichte der *Chronica Albeldensis* und der *Prophetischen Chronik* wird durch diese Darstellung völlig ignoriert. Die *Chronik Alfons' III.* und die *Chronik des Sampiro* sind jeweils in ihren beiden (wichtigsten) Redaktionen wiedergegeben: „Ov." für die Ovetense-Version, „Rot." für die Rotense-Version Ersterer; „P" für die Pelagianische Redaktion, „S" für die Redaktion Silense Letzterer. Der schwarze Balken für *Mauri* repräsentiert hier stets eine von den übrigen Gruppen – mit Ausnahme der *Getuli* – unterschiedene Gruppe. Letztlich sind hier auch die unterschiedlichen Umfänge der jeweiligen Texte gänzlich unbeachtet.

Die überlieferten Handschriften sind mitunter deutlich nach der Entstehungszeit des Inhalts angefertigt worden. Dadurch ergibt sich die Problematik einer potenziell variierten Terminologie. Für die überlieferten Handschriften aber, die ebenfalls innerhalb mehrerer Jahrhunderte entstanden sind, ist dieser Fall nicht nachweisbar. Sprich, innerhalb der überlieferten Handschriften ein und desselben Textes sind keine Veränderungen der Ethnonyme festzustellen.[2017] Dies beweist natürlich nicht, dass es keine terminologischen Veränderungen der Ethnonyme vor der ältesten überlieferten Handschrift gegeben habe. Das Gegenteil wird dadurch aber auch nicht wahrscheinlicher.

Mit all diesen Problemen im Hinterkopf soll dennoch eine Beschreibung und Deutung dieser Darstellung vorgenommen werden. Der Sarazenenbegriff wurde kontinuierlich verwendet. Wo er nicht das häufigste Ethnonym ist, wurde er zumindest am zweithäufigsten verwendet. Er ist folglich ein steter Bestandteil der Darstellung der kulturell-religiös „Anderen". Der Araberbegriff hat eine auffällige Häufigkeit in der *Mozarabischen Chronik*. Noch in der *Byzantinisch-arabischen Chronik*, die in vielerlei Hinsicht eine inhaltliche Grundlage für die *Mozarabische Chronik* ist, kommt dieses Ethnonym jedoch gar nicht vor. Auch in späteren Chroniken zeigt sich eine eher geringe Relevanz dieses Ethnonyms. Der Ismaelitenbegriff ist besonders in der *Prophetischen Chronik* von Bedeutung. Der definitiv wertende Chaldäerbegriff wird in der *Chronik Alfons' III.* am häufigsten verwendet. Dies verwundert nicht angesichts der Tatsache, dass dieser Text neben der *Prophetischen Chronik* wohl am intensivsten das Motiv des Gottesvolkes und seiner alttestamentlichen Gegner bemüht, um die „eigene" Geschichte darzustellen. Diese Häufigkeit des Ethnonyms *Chaldaei* wiederholt sich jedoch in den späteren historiographischen Werken nicht mehr. Bereits in der *Chronik des Sampiro* wird es nur noch einmalig verwendet. In ihr wird hingegen das Ethnonym *Hagareni* so oft verwendet wie in keinem anderen der untersuchten Texte. Lediglich in der *Chronica Adefonsi imperatoris* wird dieses Ethnonym häufiger verwendet, wie das folgende Diagramm zeigen wird. Insgesamt kann

---

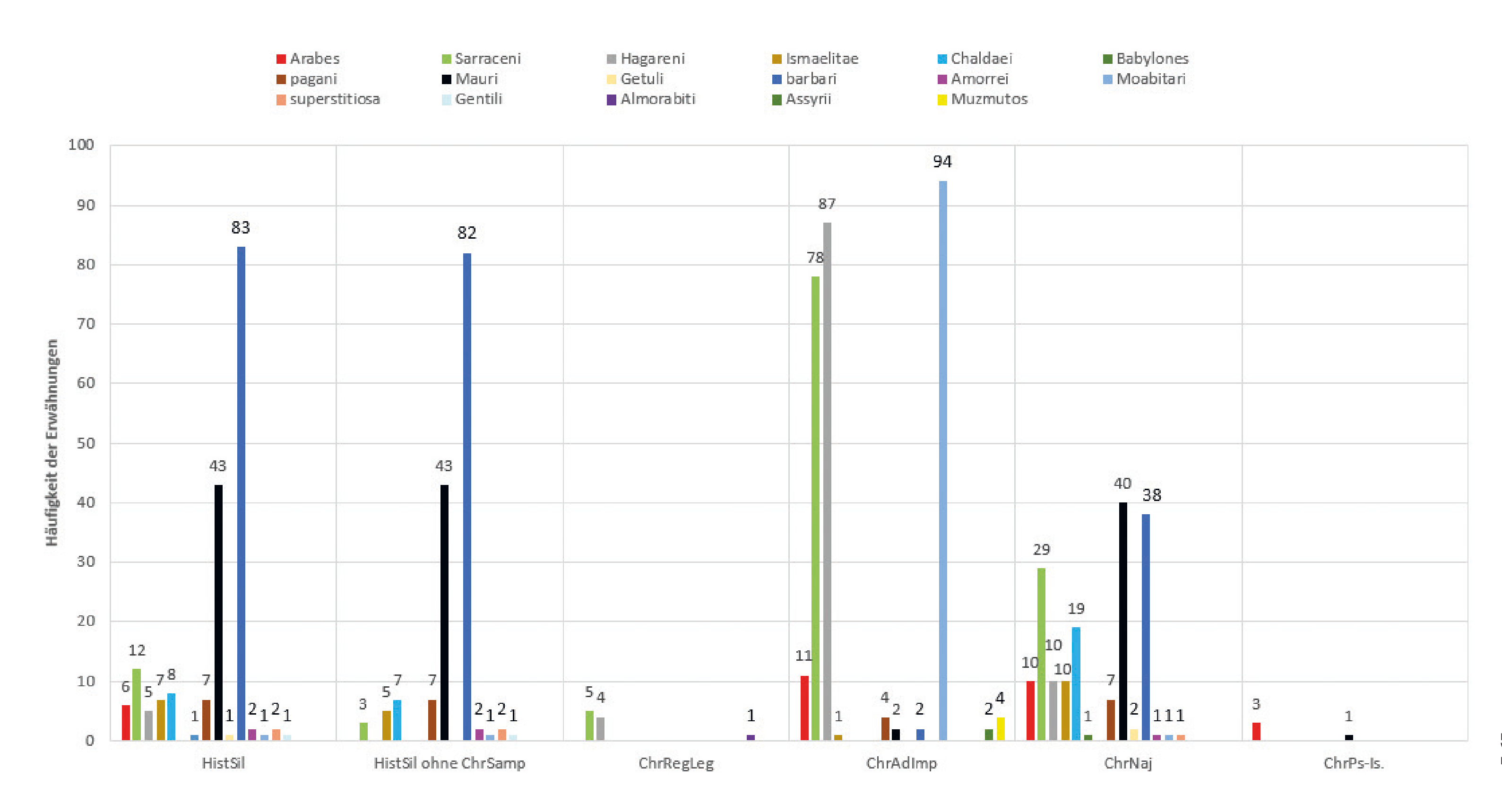
[2017] Der einzige Fall in der *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9, S. 404, respektive Gil , Chronica Hispana (wie Anm. 24), S. 404, Anm. zu Zeile 200, bezieht sich nicht auf ein Ethnonym, sondern auf die Bezeichnung *pagani*, die anstelle von *paucis* vorkommt. S. o., S. 218 und S. 247, Anm. 1132.

für die Texte vom achten bis zum elften Jahrhundert gesagt werden, dass eindeutig biblische und bisweilen auch biblisch-wertende Bezeichnungen zunehmen, während die nicht biblischen in ihrer Häufigkeit nachlassen. In den Asturischen Chroniken kann ein Höhepunkt der Verwendung biblisch-wertender Ethnonyme gesehen werden, wenn man die Deutung des Galaterbriefes für die Geschichte von Abraham und seiner Familie und somit für die Ethnonyme *Hagareni* und *Ismaelitae* zugrunde legt. Die von den Sarazenen unterschiedenen *Mauri* werden nach der *Mozarabischen Chronik* auch kaum noch erwähnt. Das Interesse an ihnen scheint ergo in der Historiographie des neunten bis elften Jahrhunderts nachzulassen.

Die christlich-iberischen Chroniken und Gesta des zwölften Jahrhunderts zeigen nun ein völlig anderes Bild. Das Spektrum der verwendeten Ethnonyme ist ein deutlich umfangreicheres und die bevorzugten Bezeichnungen sind in jedem Text andere. Es zeigt sich ein viel verworreneres Bild als bis zum elften Jahrhundert. Die deutlichen Unterscheidungen sind zudem durch den synonymen Charakter von *Mauri* und den sonstigen Ethnonymen ab dieser Zeit aufgehoben. Nunmehr ist das Bild viel komplexer. Hélène Sirantoine schreibt in diesem Zusammenhang von einer „calculated (un)awareness".[2018] Die folgende Darstellung soll einen Eindruck vermitteln.

[2018] Sirantoine, What's in a Word? (wie Anm. 2015), S. 231.

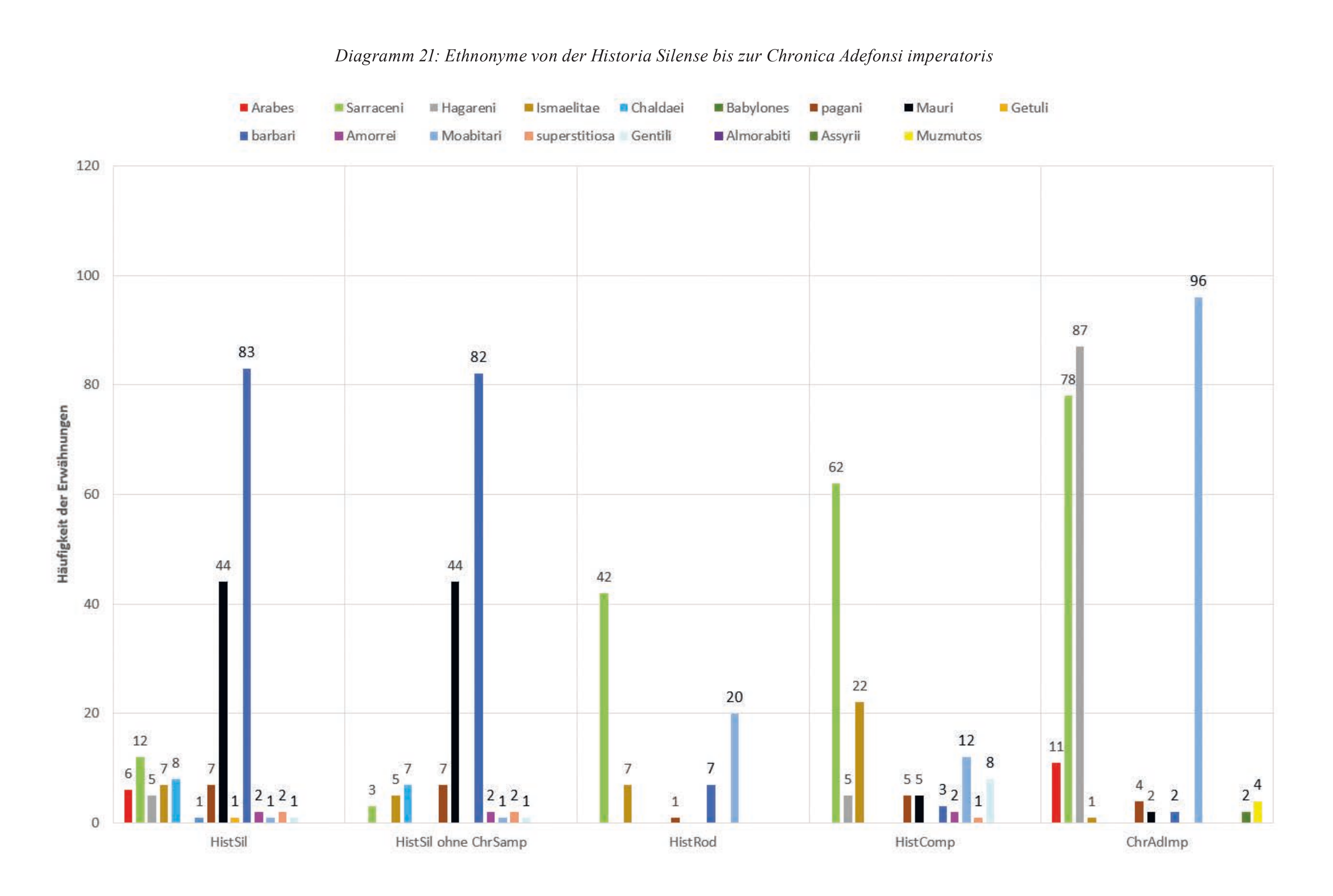
Diagramm 20: Ethnonyme von der Historia Silense bis zur Chronik des Pseudo-Isidor



Das Ethnonym *Arabes* ist nahezu in die Bedeutungslosigkeit versunken. Ohne die interpolierte Version der *Chronik des Sampiro* würde es in der *Historia Silense* nicht vorkommen. Dasselbe gilt für *Hagareni*. *Barbari*, ein bis ins elfte Jahrhundert in der christlich-iberischen Historiographie nicht genutzter Terminus, ist plötzlich die am häufigsten verwendete Bezeichnung für die Fremdherrscher. Parallel dazu steigt die Verwendung von *Mauri*, welches nunmehr gleichbedeutend mit allen anderen, oben gelisteten Ethnonymen ist, wieder deutlich an. In der *Historia Silense* sind demnach die bis ins elfte Jahrhundert vorherrschenden Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen nur noch eine Randerscheinung. Ebenso ist der Chaldäerbegriff kaum mehr vorzufinden. In der *Historia Silense* ist er nur von geringer Bedeutung und in der *Chronica Naierensis* kann er auf die Wiederverwendung von Passagen der *Chronik Alfons' III.* zurückgeführt werden. Überhaupt ist die Schwierigkeit, die *Chronica Naierensis* sinnvoll in die Interpretation der Historiographie des zwölften Jahrhunderts zu integrieren, bereits angesprochen worden.[2019] Das *Chronicon regum Legionensium* und die *Chronica gothorum Pseudo-Isidoriana* sind ebenfalls Sonderfälle – Erstere wegen ihres Umfangs, Letztere wegen ihrer unklaren Entstehung. Die *Chronica Adefonsi imperatoris*, gleichwohl eine Gesta, zeigt nun wiederum ein gänzlich anderes Bild in ihren Fremdbezeichnungen als die *Historia Silense*. Wollte man zwei weitere umfangreiche Gesta des zwölften Jahrhunderts ergänzen, wird die Verwirrung perfekt. Die *Historia Roderici* und die *Historia Compostelana* fügen sich wie folgt in den Vergleich mit der *Historia Silense* und der *Chronica Adefonsi imperatoris* ein.

[2019] S. o., S. 403–405.

Diagramm 21: Ethnonyme von der Historia Silense bis zur Chronica Adefonsi imperatoris



Arabes und *Hagareni* haben in diesen Gesta ebenfalls keine große Bewandtnis. *Sarraceni* allerdings ist in ihnen wieder deutlich öfter benutzt als in der *Historia Silense*. *Chaldaei* scheint ebenfalls nicht länger von Bedeutung zu sein, dafür ist das Ethnonym *Moabitari* von größerer Relevanz. Die *Historia Roderici* weist nur fünf Ethnonyme beziehungsweise Gruppenbezeichnungen vor, während alle anderen zeitgenössischen Texte ein deutlich umfangreicheres Ethnonyme-Spektrum haben. *Ismaelitae* spielt weit weniger eine Rolle als noch in den Asturischen Chroniken. Neue Ethnonyme werden herangezogen, alte teils nicht mehr genutzt, teils aber wieder exorbitant. Die Klarheit in dieser Frage der Benennung, wie sie vom achten bis zum elften Jahrhundert in den untersuchten Texten vorherrscht, ist gänzlich verloren gegangen. Im zwölften Jahrhundert lassen sich also nicht nur genretechnisch gravierende Veränderungen feststellen, sondern auch die zuvor recht klare Identifikation der kulturell-religiös „Anderen“ wird in ihm um ein Vielfaches komplexer. Für die christlich-iberische Historiographie markiert das zwölfte Jahrhundert eine Umbruchszeit.[2020]

Biblische Ethnonyme für Christen

Die vorangegangenen Untersuchungen haben nur einen Fall gezeigt, in dem auch das „Selbst“, also die Christen auf der Iberischen Halbinsel mittels eines biblischen Ethnonyms bezeichnet wurden. Biblische Ethnonyme als Identifikationsfaktoren traten ansonsten ausschließlich in Bezug auf die Fremdherrscher auf. Dieser einzige Fall ist die Identifikation der (West-)Goten mit Gog in der *Prophetischen Chronik*.[2021] Dass die Wissensgrundlage für die Interpretation der (West-)Goten als Gog in der Hauptsache auf Isidor zurückzuführen ist, wurde bereits besprochen.[2022]

Abgesehen von dieser direkten biblisch konnotierten Identifikation des eigenen Volkes hat die christlich-iberische Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert keine biblischen Ethnonyme für das „Selbst“ vorzuweisen.[2023] Diese singuläre Selbstbezeichnung mit einem biblischen Ethnonym verwundert, wo doch die Selbstidentifikation als neues auserwähltes Volk Gottes eine sich durch alle hier untersuchten Texte ziehende Erscheinung ist – freilich stets in unterschiedlichem Maß und durch differierende Darstellungsmodi. Mit

---

[2020] Gleichwohl sei hier auf die These von Sirantoine, What’s in a Word? (wie Anm. 2015), S. 232–234, hingewiesen, dass in den Gesta des zwölften Jahrhunderts – insbesondere in der *HistRod* – sich der Trend abzeichnet, dass zwischen Muslimen auf der Iberischen Halbinsel (in al-Andalus) und in Nordafrika begrifflich unterschieden wurde; dass also eine neue ethnisch-terminologische Ausdifferenzierung in den Texten nachvollziehbar ist.

[2021] Vgl. *ChrAlb*, Kap. XVIII, Abs. 8, S. 480 f.; Kap. XIX, Abs. 1, S. 481 f.; siehe auch *ChrProph*, Abs. 1, S. 2; Abs. 2,1, S. 2 f.

[2022] S. o., S. 143–148.

[2023] Vgl. Bonch-Bruevich, Ideologies of the Spanish Reconquest (wie Anm. 1187), S. 37 f.

dem Terminus *terra desiderabilis*, der für das untergegangene Westgotenreich steht, erfolgt zwar eine Identifikation, die auf biblischem Vokabular beruht, allerdings nicht auf einem Ethnonym.[2024] Ebenfalls eine Selbstbezeichnung als (neues) Volk Gottes, die nicht auf Basis eines Ethnonyms erfolgt, aber offensichtlich ist, findet sich in der *Chronik des Sampiro* im Zusammenhang mit der Darstellung von Alfons' III. Repopulations- und Reorganisationspolitik: *In Asturiam uero circuitu posuit montes firmissimos Deus: et Dominus est custos in circuitu populi sui ex hoc nun et usque in seculum*.[2025] Diese Passage der Chronik ist ein Zitat aus den Psalmen und setzt eindeutig Asturien mit Jerusalem und die asturische Kirche respektive die Asturier mit dem Volk Israel gleich, das in Gott einen Wächter bis in die Ewigkeit habe: *in Hierusalem montes in circuitu eius et Dominus in circuitu populi sui ex hoc nunc et usque in saeculum*.[2026] Alle weiteren Identifikationen als neues auserwähltes Volk Gottes vollziehen sich ebenfalls anhand anderer Strategien als der Verwendung von Ethnonymen oder Gruppenbezeichnungen.

Möglicherweise ist darin auch ein gewisser Pragmatismus zu sehen. Durch die Wahl eindeutig biblischer Ethnonyme, durch welche die Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel als Gegner des Gottesvolkes identifiziert werden, ist ein zusätzliches Designieren des eigenen Volkes als neues Gottesvolk nicht nötig. Fremdidentifikation ist immer auch Selbstidentifikation.[2027] Darüber hinaus haben, wie sich zeigte, andere typologische Strategien für eine Selbstidentifikation als neues Volk Gottes gesorgt – seien es typologisierte Herrscher, Heeresgrößen oder Wundererscheinungen welcher Art auch immer. Letztlich bleibt die Frage, welches Ethnonym oder welche Gruppenbezeichnung für diese Selbstidentifikation hätte herangezogen werden sollen. Christliche Bewohner der Iberischen Halbinsel als „Israeliten" zu bezeichnen, wäre völlig irreführend gewesen, besonders bei der prägenden Gegenwart der Juden in Hispanien.[2028] Andere Ethnonyme kommen nicht infrage.

[2024] Vgl. *ChrAlb*, Kap. XVII, Abs. 3a, S. 477; siehe auch *ChrProph*, Abs. 5, S. 7; ferner *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 7, S. 398.

[2025] *ChrSamp-Pel.*, Abs. 11, S. 297 f.

[2026] Ps 124,2.

[2027] Vgl. O. Schäffter, Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: Ders. (Hrsg.), Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen 1991, S. 11–42, hier S. 19.

[2028] Exemplarisch für eine enorme Fülle an Literatur hierzu seien an dieser Stelle nur zwei Beispiele angebracht. Vgl. K. Herbers, Christen, Juden und Muslime. Kontakte und Abgrenzungen während des hohen Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel, in: Tischler / Fidora, Christlicher Norden – Muslimischer Süden (wie Anm, 1144), S. 37–54, hier S. 38. Siehe auch unter verschiedensten Gesichtspunkten Gil, Judíos y Cristianos (wie Anm. 586), S. 10 f., 32–42, 57 f.

Die Goten, die Mauren und beider Genealogien – ein Exkurs zu den Handschriften

In den Handschriften, welche die hier untersuchten Texte beinhalten, finden sich zwei verschiedene Genealogien der Goten und Mauren. In beiden Fällen sind sie Abkömmlinge biblischer Stammväter, genauer der Söhne Noahs, jedoch weichen die beiden Genealogien im Detail ab.

Die *Prophetische Chronik* ist im ‚Codex de Roda',[2029] wie oben bereits angesprochen, um folgende Passage bereichert: *De Iafet nati sunt Goti et Mauri. De Cam nati sunt Filistim et Nebroth qui prius gigans fuit; post dillubium ipse edificauit ciuitatem Babiloniam et ipse exclusit Assur filius Sem de terra Senar. Tunc Assur edificauit Niniue et Boot ciuitates. De stirpe Sem natus est Abraham et semen eius*.[2030] Es handelt sich hierbei um eine Handschrift aus dem zehnten oder elften Jahrhundert.[2031] Es wird deutlich, dass auch anhand dieser Genealogie die Mauren von den Arabern, die wiederum, wie in allen Asturischen Chroniken, mit den Ismaeliten gleichzusetzen sind, unterschieden werden; denn Abraham, der Vater Ismaels, ist in dieser Genealogie ein Nachfahre Sems, während die Mauren von Japhet abstammen. Letztere haben somit in dieser Genealogie denselben Stammvater wie die Goten. Die Abstammung der Goten von Japhet findet sich denn auch schon bei Isidor,[2032] ebenso die These ihrer Verwandtschaft mit den Mauren.[2033]

Anders verhält es sich in der bereits thematisierten Weltkarte aus dem ‚Corpus Pelagianum' aus dem zwölften respektive dreizehnten Jahrhundert.[2034] Sie teilt den drei bekannten Kontinenten jeweils einen Sohn Noahs zu und versieht jeden mit einer Genealogie. Von Sem stammen dieser Karte zufolge unter anderem die Hebräer ab, die in Asien respektive in oder bei Jerusalem angesiedelt werden. Cham ist in dieser Darstellung der Urvater der Getuler, die entspre-

[2029] Siehe Matr. RAH cod. 78, fol. 186r.
[2030] *ChrProph*, S. 2, Anm. 1; siehe auch *ChrAlb*, Kap. XVIII, Abs. 8a, S. 481. Einen Kommentar zu dieser Passage macht Furtado, The *Chronica Prophetica* (wie Anm. 577), S. 80 f.
[2031] Vgl. ebd., S. 75. Siehe auch Gil Fernández, Crónicas Asturianas (wie Anm. 439), S. 54. Desgleichen Bonnaz, Chroniques Asturiennes (wie Anm. 439), S. VIII. Ferner J. M. Lacarra de Miguel, Textos navarros del Códice de Roda, in: Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 1 (1945), S. 193–284, hier S. 193.
[2032] Vgl. *Etym.* (wie Anm. 263), IX, ii, 89.
[2033] Ebd., IX, ii, 118: *Getuli Getae dicuntur fuisse, qui ingenti agmine a locis suis navibus conscendentes, loca Syrtium in Libya occupaverunt, et quia ex Getis venerant, derivato nomine Getuli cognominati sunt. Vnde et opinion est apud Gothos ab antiqua cognatione Mauros consanguinitate propinquos sibi vocare.*
[2034] Siehe Matr. BN 1513, fol. 1v; die Abbildung dieser mit drei Genealogien in Nachfolgerschaft der drei Söhne Noahs gekoppelte Weltkarte wurde bereits im Kapitel über die *ChrSamp* abgebildet. S. o., S. 307, Abb. 14.

chend dem Text der Genealogie gleichzusetzen sind mit den Mauren.[2035] Das bedeutet, dass in dieser deutlich späteren genealogischen Darstellung die Mauren nicht als Nachfahren von Japhet gehandelt werden, wie noch in der Passage des ‚Codex de Roda', sondern ihnen wird ein anderer Stammvater zugeteilt. Somit teilen sie sich in der zeitgenössischen Vorstellung ihre Herkunft nicht mehr mit den Goten. Im ‚Corpus Pelagianum' werden Letztere allerdings, wie schon im ‚Codex de Roda', auf Japhet zurückgeführt. Heruntergebrochen ergibt sich folgendes Schema für die Genealogien.

Abbildung 15: Abstammung der Goten und Mauren in RAH cod. 78 und BN 1513

Codex de Roda, Matr. RAH cod. 78, fol. 186r:

Sem → Assur und Abraham

Cham → Philistim und Nimrod

Japhet → Goten und Mauren

Corpus Pelagianum, Matr. BN 1513, fol. 1v:

Sem → Assur → Hebräer

Cham → Getuler = Mauren

Japhet → Gomer → Ascanaz → Goten

Eine Hypothese, diese Abweichung – und auch Abkehr von Isidor – zu erklären, ist womöglich auch die Wandlung des Begriffs *Mauri* im zwölften Jahrhundert. Da, wie sich anhand der *Historia Silense* nachvollziehen lässt, die Fremdherrscher auf der Iberischen Halbinsel ab dem Beginn des zwölften Jahrhunderts auch als *Mauri* bezeichnet wurden, kann es durchaus sein, dass eine andere Abstammung der Mauren etabliert werden sollte, um sie weiter von den Goten, in deren Nachfolge sich die Zeitgenossen sahen, zu distanzieren. In der Entstehungszeit des ‚Codex de Roda' war dies nicht nötig, da die Mauren zu dieser Zeit nicht die Fremdherrscher darstellten, sondern in der Wahrnehmung der christlichen Autoren strikt von diesen unterschieden wurden.[2036]

2035 Matr. BN 1513, fol. 1v.: […] *getuli id e*[st] *Mauri*.

2036 Siehe zu diesem Sachverhalt und der möglichen Schlüsselrolle, die der Gestalt der Hagar zugeteilt wurde, Marschner, The World Map (wie Anm. 1374), S. 220 f.

3.2.3. Moralische Kausalität in der Historiographie

Ein weiteres Darstellungsprinzip lässt sich in fast allen hier untersuchten Texten finden. Es wurde kontinuierlich für die Darstellung und Deutung der Geschichte angewandt, weicht aber in seinen konkreten Erscheinungsformen von Text zu Text etwas ab. Dabei handelt es sich um Adaption des Geschichtsverlaufs an eine moralische Kausalität. In den hier untersuchten Texten war die Basis für diese Geschichtsdarstellung stets die an moralische Kausalität geknüpfte Geschichte des Volkes der Israeliten im Alten Testament. In verschiedenen Episoden des Alten Testaments straft Gott sein Volk für dessen Sündhaftigkeit, indem er ihm sein Gelobtes Land entzieht. Die Babylonische Gefangenschaft ist ebenso ein Beispiel dafür wie die Eroberung durch Gog oder die Chaldäer. Solange die Israeliten ihre Sünden nicht abgebüßt hatten, hielt dieser Zustand an. Erst wenn sie ihren alten Status vor Gott zurückgewonnen, sprich, wenn sie abgebüßt hatten, war auch das Gelobte Land wieder ihres. Die Sünde rief also die Strafe Gottes hervor, welche wiederum abgebüßt werden musste, um Gottes Gnade zu erlangen. Sünde, Strafe, Buße und Gnade (SSBG) ist die prinzipielle Abfolge dieser moralischen Kausalität. In der Historiographie konnte nun diese moralische Kausalität an den Verlauf der Geschichte geknüpft werden. Auf diese Weise war es den Chronisten möglich, Geschehnisse in der Geschichte moralisch herzuleiten und zu deuten. Wie sich zeigte, hat diese Deutung der eigenen Geschichte als gewissermaßen Wiederholung der biblischen Geschichte in einigen Fällen auch eine Aussicht in die Zukunft zugelassen. Weil in der Bibel die Geschichte vorgezeichnet schien, vermochte man die eigene Zukunft im Rekurs auf den Ausgang diverser biblischer Geschichten vorauszusagen. Da das Volk Israel im Alten Testament letztlich immer Gottes Gnade zurückgewann, musste für das neue (hispanische) Volk Gottes auch die Hoffnung auf ein positives Ende bestehen. Diese wiederum wurde durch den christlichen Erlösungsglauben noch verstärkt. In seinem Selbstverständnis folgt das christliche Volk also einem vorherbestimmten Pfad und spielt eine einzigartige Rolle in der „moralischen Ökonomie der universalen Erlösung“.[2037] Dieser Zustand signalisiert – neben anderen Charakteristika des „Selbst“ – das Erwähltsein des neuen Gottesvolkes.[2038]

In der *Byzantinisch-arabischen Chronik* ist dieses Prinzip so nicht zu finden. Sie bietet nur eine kleine Anspielung auf Gottes Gnade und deren Zusammenhang mit herrscherlichem Geschick. Al-Walid I., dem Nachfolger Abd al-Maliks, wird in ihr hinsichtlich seines militärischen Geschicks nachgesagt, dass er trotz Ermangelung göttlichen Beistandes alle seine benachbarten Völker besiegen konnte. Er war es auch, der durch Musa das Westgotenreich zu Fall bringen ließ: *Sarracenorum Hulit sceptra regni* […] *uir totius prudentie in exponendis exercitibus, tantum cum diuino expers fauore, ut pene omnium gentium sibimet proximarum uirtutem confregerit* […] *In occiduis quoque partibus reg-*

[2037] Übers. nach Smit h, Chosen Peoples (wie Anm. 1557), S. 48.
[2038] Vgl. ebd., S. 48 f.

num Gothorum, antiqua soliditate firmatum, apud Spanias per ducem sui exercitus nomine Muse adgressus edomuit et regno ablato uectigales fecit.[2039] Die angezweifelte Rechtgläubigkeit der kulturell-religiös „Anderen" wird hier angedeutet. Der Untergang des Westgotenreiches wird eher nüchtern wiedergegeben. Lediglich der Hinweis auf das Alter dieses Reiches könnte als Klage gedeutet werden. Allerdings fehlt dafür ein überzeugendes Argument.

Bereits in der *Mozarabischen Chronik* wird der Untergang des Westgotenreiches, insbesondere der Stadt Zaragoza, mit dem Gericht Gottes in Verbindung gebracht und somit moralisch gedeutet. In der *Mozarabischen Chronik* wird die Invasionsphase ab 711 auch deutlich ausdifferenzierter dargestellt als noch in der *Byzantinisch-arabischen Chronik*. Der Heereszug des Musa und die Hilfe, die er durch Bischof Oppa erfuhr, werden folgendermaßen beschrieben: […] *per Oppam* […] *gladio patibuli iugulat et per eius occasionem cunctos ense detruncat. Sicque non solum ulteriorem Spaniam, sed etiam et citeriorem usque ultra Cesaragustam, antiquissimam ac florentissimam ciuitatem, dudum iam iudicio Dei patenter apertam, gladio, fame et captiuitate depopulat* […].[2040] Durch Gottes Gericht also sei Zaragoza gefallen. Warum Gott dieses Urteil gefällt habe, wird nicht angegeben. Dennoch steckt in diesem Richterspruch das Verständnis einer Strafe, der notwendigerweise ein Vergehen vorangegangen sein musste. Das angesprochene SSBG-Prinzip klingt hier an, wird aber nicht in seiner vollständigen Abfolge in den Lauf der Geschichte eingewoben. Der Fall Zaragozas und auch weiterer Städte wird dann mit einem umfangreichen Wehklagen über diese Verluste kommentiert.[2041] Die Aussicht auf die Rückgewinnung göttlicher Gnade wird in der *Mozarabischen Chronik* aber nur indirekt, vermittels apokalyptischer Anspielungen und Berechnungen des Weltalters thematisiert.[2042]

Bibeltypologie, der Gedanke des Gottesgerichts und die damit verbundene Aussicht auf Erlösung sind also in den mozarabischen Zeugnissen der iberischen Historiographie kaum bis gar nicht zu finden. In den späteren Chroniken – wie gezeigt wurde und wie im Folgenden nochmals rekapituliert werden wird –

[2039] *Chr741*, Abs. 36, S. 320.

[2040] *Chr754*, Abs. 45, S. 350 f.

[2041] Ebd., S. 351: […] *ciuitates decoras igne concremando precipitat, seniores et potentes seculi cruci adiudicat, iubenes atque lactantes pugionibus trucidat. Sicque dum tali terrore cunctos stimulat, pacem nonnulle ciuitates, que residue errant, iam coacte proclamitant; adque suadendo et inridendo astu quoddam. Nec mora petita condonant, sed ubi inpetrata territi metu recalcitrant, ad montana temti iterum effugientes fame et diuersa morte periclitant. Adque in eadem infelicem Spaniam Cordoba in sede dudum Patricia, que semper extitit pre ceteras adiacentes ciuitates opulentissima et regno Wisegothorum primitibas inferebat delicias, regnum efferum conlocant. Quis enim narrare que at tanta pericula? Quis dinumerare tam inportuna naufragia? Nam si omnia membra uerterentur in linguam, omnino nequamquam Spanie ruinas uel eius toth tantaque mala dicere poterit humana natura.*

[2042] Siehe hierzu die entsprechenden Analysen im diesbezüglichen Kapitel. S. o., S. 70–78 und S. 101 f.

sind diese Elemente aber fester Bestandteil der Geschichtsdarstellung. Die kann dadurch erklärt werden, dass diese frühesten historiographischen Zeugnisse in einem ganz anderen politischen Umfeld entstanden als die Asturischen Chroniken und die ihnen folgenden Texte. Die *Byzantinisch-arabische Chronik* und die *Mozarabische Chronik* sind keine Werke christlicher Hofchronistik. Geschichtsdarstellung folgte in ihren Fällen anderen Parametern und diente offenbar nicht der Legitimation bestimmter Dynastien. Darüber hinaus ist in diesen beiden frühesten Chroniken nach der Eroberung durch die Umayyaden kein Gründungsmythos zu finden. Wie sich bei der Untersuchung der Asturischen Chroniken, insbesondere der *Chronik Alfons' III.*, zeigte, war es aber genau dieses Element, das eng mit dem SSBG-Prinzip und der Aussicht auf nahe Erlösung verbunden wurde und das die größte Dichte an typologischen Darstellungen aufzuweisen hat.

In den Asturischen Chroniken findet sich das SSBG-Prinzip gewissermaßen in seiner vollständigen Entfaltung. In der *Chronica Albeldensis* beziehungsweise der *Prophetischen Chronik* werden unmissverständlich der Fall des Westgotenreiches und die Fremdherrschaft der Araber als Gottes Strafe für die Sünden der Westgoten, insbesondere ihrer Könige und hohen Geistlichen, dargestellt. Die als *Prophetische Chronik* bekannten Passagen geben unmissverständlich die Erwartung der Rückgewinnung der *terra desiderabilis* wieder.[2043] Die *Chronik Alfons' III.* gibt, in Ergänzung zu dieser Prophetie, ein entsprechendes historisches Ereignis wieder, das den Umbruch und die Rückgewinnung von Gottes Gnade gegenüber den Christen Hispaniens markiert – die Schlacht von Covadonga.[2044] In Bezug auf den Untergang des Westgotenreiches werden in der *Chronik Alfons' III.* auch teils mit der *Chronica Albeldensis* und der *Prophetischen Chronik* übereinstimmende Formulierungen getroffen.[2045] Mit der konkreten Beschreibung der Sünden Witizas und seiner Familie ist die *Chronik Alfons' III.* allerdings präziser als die ihr vorangegangenen Texte, die nur unkonkret von Sünden der Westgoten berichten. All diese Zusammenhänge und ein-

---

[2043] Vgl. *ChrAlb*, Kap. XVII, Abs. 3a, S. 477; Abs. 3b, S. 477 f.; Kap. XIX, Abs. 1a, S. 482 f.; Abs. 4, S. 483 f.; siehe auch *ChrProph*, Abs. 2,1–2,2, S. 2 f.; Abs. 5, S. 6 f.; Abs. 8, S. 9.

[2044] Vgl. *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 9–11, S. 402–408; *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 9–11, S. 403–409.

[2045] *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 5, S. 394: […] *et quia reges et sacerdotes Domino derelinquerunt, ita cuncta agmina Spanie perierunt*; *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 5, S. 395: *Et quia reges et sacerdotes legem Domini derelinquerunt, omnia agmina Gotorum Sarracenorum gladio perierunt*; *ChrAlfIII-Ov*, Abs. 7, S. 397: […] *sacerdotum uel suorum peccatorum mole oppressi uel filiorum Wittizani fraude detecti, omne agmen Gotorum in fugam sunt uersi et gladio delete*; *ChrAlfIII-Rot*, Abs. 7, S. 398: *Et quia dereliquerunt Dominum ne seruirent ei in iustitia et ueritate, derelicti sunt a Domino ne habitarent terram desiderabilem*; *ChrAlb*, Kap. XVII, Abs. 3a, S. 477: *Quia non fuit in illis pro suis delictis digna penitentia, et quia delinquerunt precept Domini et sacrorum canonum instituta, dereliquid illos Dominus ne possiderent desiderauilem terram*, desgleichen *ChrProph*, Abs. 5, S. 7.

zelnen Motive sind in den entsprechenden Kapiteln des Analyse-Teils, inklusive dem über die Interaktion der Asturischen Chroniken, detailliert beschrieben.[2046] Den Asturischen Chroniken ist gemeinsam, dass sie den geschichtlichen Hergang auf der Iberischen Halbinsel mittels Verfehlungen gegen Gott begründen. Sünden zogen in diesen Texten die Fremdherrschaft der Araber als Strafe nach sich. Gottes Gnade wird aber zurückerlangt werden, wie die *Prophetische Chronik* unmissverständlich voraussagt. In der *Chronik Alfsons' III.* wird dies konkret durch das Gottvertrauen, das Pelayo und seine Anhänger vor und während der Schlacht von Covadonga an den Tag legen, erreicht. Mit Covadonga sei Gott wieder auf der Seite der Christen gewesen. Die siegreiche Schlacht ist ein Indikator des Erwähltseins.[2047]

In den Asturischen Chroniken wurde damit die moralische Kausalität des SSBG-Prinzips an die eigene Geschichte adaptiert. Daraus folgte das sinngemäße Kopieren der Episoden des Alten Testaments, in denen, demselben Prinzip folgend, Geschichten von Verlust und Rückgewinnen göttlicher Gnade für das Volk Israel erzählt werden. In seiner vollsten Ausprägung, wie sie in den Asturischen Chroniken zutage tritt, bietet das SSBG-Prinzip somit eine moralische Begründung des Geschichtsverlaufs, eine biblisch basierte Hoffnung auf Erlösung respektive Gnade in der Zukunft und eine auf all dem fußende Selbstidentifikation und -darstellung als neues Volk Gottes. All diese Aspekte wurden, wie das vorliegende Buch zeigen konnte, jedoch auch durch andere Darstellungsstrategien unterstrichen oder ergänzt.

Die *Chronik des Sampiro* rekurriert zwar nicht direkt auf den Fall des Westgotenreiches, aber knüpft direkt an die Inhalte der *Chronik Alfons' III.* an und führt somit teilweise das SSBG-Prinzip fort. Die Darstellung der Herrschaft Ordoños II. bot, wie gezeigt werden konnte, zumindest die Möglichkeit einer mit dem SSBG-Prinzip als gesamtiberischen Prozess verknüpften Geschichtsdeutung.[2048] Abgesehen von der Möglichkeit, die Geschichte als moralisch-kausalen Prozess zu deuten, treten besonders in der *Chronik des Sampiro*, aber bisweilen auch in anderen hier untersuchten Texten, weitere Varianten moralischer Begründungen des Geschichtsverlaufs hervor. Beispielsweise habe der sonst so erfolgreiche Ordoño II. bei Mues *peccato impediente* gegen die Sarazenen einen Verlust erleiden müssen.[2049] Auch dass sein Nachfolger, Fruela II., einen Bischof an der Ausführung seines Amtes hinderte, war für Sampiro der Anlass des frühen Todes dieses Königs, den Gott damit für eben diese Sünde bestraft habe.[2050] Durchaus wurde Geschichte also auch so aufgefasst, dass nicht nur der umfassende Geschichtsverlauf, der ganz Hispanien betrifft und als ein Prozess von den

---

[2046] S. o., S. 120 f., 124, 165–167, 203.
[2047] Vgl. Smith, Chosen Peoples (wie Anm. 1557), S. 49.
[2048] S. o., S. 282 f.
[2049] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 18, S. 313. Die genauere Analyse dieser Episode erfolgte oben, S. 284 f.
[2050] Vgl. *ChrSamp-Pel*, Abs. 20, S. 318 f.; S. o., S. 286–288.

letzten Westgoten bis zur Gegenwart der Chronisten aufgefasst wurde, an eine moralische Kausalität gebunden sein konnte, sondern auch partielle Erscheinungen, singuläre Ereignisse wurden mitunter durch ein Handeln gegen die göttlichen Vorgaben begründet. Die moralische Begründung von Geschichtsverläufen wurde also auf zwei verschiedene Ebenen projiziert: eine umfassende, alle betreffende und über einen langen Zeitraum sich erschließende sowie eine partielle, fast schon individuelle, die zwar große Auswirkungen haben konnte, aber nicht zwingend dem großen Prozess der Rückgewinnung der *terra desiderabilis* zuzuordnen war. Erstere korreliert mit dem Zusammenbruch eines ganzen Reiches und der Darstellung eines Prozesses der Wiederherstellung einer gottgewollten Ordnung; Letztere bezieht sich auf Einzelereignisse, singuläre Rückschläge, die mit dem Geschick einzelner Personen – zumeist Herrscherfiguren – einhergehen.

Die zweite hier vorgestellte Variante, Gottes Strafe für eine individuelle Person, die sich dann in der Historiographie niederschlägt, ist aber durchaus auch auf historische Gestalten angewandt worden, die keine christlichen Herrscher waren. Die aller Wahrscheinlichkeit nach mit Almansor zu identifizierende Figur des Alcorexi wird in der Pelagianischen Redaktion der *Chronik des Sampiro* für den Angriff auf Galicien von Gott bestraft, indem seine Truppen eine Krankheit befiel, die den Heereszug zu einem jähen Ende führte.[2051] In der Redaktion Silense werden alle Parteien auf ihre Weise zu Adressaten göttlicher Strafe: Almansor selbst erscheint als Strafe für die Sünden der Christen – die nicht konkretisiert werden – und zusätzlich explizit der Verfehlungen Bermudos II.[2052] Er selbst aber sollte für sein Vorgehen, insbesondere die Zerstörung von Santiago de Compostela, die Strafe Gottes empfangen, die sich in der Krankheit seiner Truppen, die nun, geschwächt wie sie waren, von Bermudo II. besiegt werden konn-

[2051] Ebd., Abs. 29, S. 343 f.: *Sed rex noster celestis non est oblitus christianam plebem, misit in agarenis infirmitatem uentris, et nemo ex eis uiuus remansit, qui rediret in patria unde uenerant.*

[2052] *ChrSamp-Sil.*, Abs. 30, S. 344 f.: *Mortuo Ramiro, Veremudus Ordonii filius ingressus est Legionem, et accepit regnum pacifice. Vir satis prudens; leges a Vambano principe conditas firmauit; canones aperire iussit; dilexit misericordiam et iudicium; reprobare malum studuit et eligere bonum. In diebus uero regni eius propter peccata populi christiani creuit ingens multitudo sarracenorum; et rex eorum qui nomen falsum sibi inposuit Almanzor, qualis non antea fuit nec futuris erit, consilio inito cum sarracenis transmarinis et cum omni gente ysmaelitarum intrauit fines christianorum, et cepit deuastare multa regnorum eorum, atque gladie trucidare.*

ten, manifestierte.[2053] Bei diesen, im Detail bereits dargestellten[2054] Passagen ist Almansor oder genauer sein Zerstörungsstreifzug durch den Norden der Halbinsel eindeutig eine Strafe Gottes für Bermudos Verfehlungen und die Sünden der Christen. Durch den Sieg gegen Almansor scheint Gott sich seinem (neuen) auserwählten Volk jedoch wieder gnädig erwiesen zu haben. Allerdings wird der Aspekt der Buße in diesem Fall nicht wirklich deutlich. Denn nicht das Abbüßen der Strafe für die Christen wird als Grund für die Krankheit in Almansors Heer angegeben, sondern die Sünde Almansors, die darin bestand, Santiago de Compostela zerstört zu haben. Gott habe sich in dieser Darstellung also dazu veranlasst gesehen, sein Strafwerkzeug zu bestrafen.

Unter Berufung auf die Forschungen von John Wreglesworth kann auch für die *Historia Silense* gesagt werden, dass in ihr herrscherliches Fehlverhalten als Ursache für die Strafen Gottes gegen sein Volk angesehen wird – in einem konkreten Fall die Christen von León.[2055] Die auf die Person Alfons' IV. bezogene Strafe wird in dieser Chronik also ebenfalls als moralische Begründung für Geschichtsverläufe herangezogen. Als historiographischer Text, der sich zudem stark an der *Chronik Alfons' III.* orientiert, bietet die *Historia Silense* ebenfalls eine moralische Deutung im Sinne des SSBG-Prinzips für den Verlauf der Geschichte seit dem Fall des Westgotenreiches und damit auch den Ausdruck der Zuversicht auf eine in der Zukunft liegende Erlösung von dem Zustand, der durch die letzten Westgotenkönige verursacht wurde.[2056] Ergo ist in diesem Text das SSBG-Prinzip auch als gesamthispanischer Prozess zu begreifen.

Letztlich werden geschichtliche Ereignisse, jedoch keine langwierigen Prozesse, auch im *Chronicon regum Legionensium* mittels moralischer Kausalität begründet. Die betroffenen Protagonisten überschneiden sich dabei mit denen in der *Historia Silense*. Für den Umgang Bermudos II. mit Bischof Gudesteo strafte Gott die gesamte Region mit einer Dürre. Erst nachdem Bermudo sich von „gottesfürchtigen Männern" hat überzeugen lassen, dass er den inhaftierten Bischof wieder freilassen müsse, habe Gott es wieder regnen lassen.[2057] Auch in diesem konkreten Fall gibt es keine Darstellung eines Bußaktes. Allerdings bedurfte die königliche Politik einer Korrektur, um die scheinbar gottgewollte

---

[2053] Ebd., S. 345 f.: *Hee* [sic] *sunt regna francorum, regnum Pampilonense, regnam etiam Legionense. Deuastauit quidem ciuitates, castella, omnemque terram depopulauit, usquequo peruenit ad partes maritimas occidentalis. Ispanie, et Galecie ciuitatem, in qua corpus beati Iacobi apostoli tumulatum est, destruxit. Ad sepulcrum vero apostoli, ut illud frangerit, ire disposuerat; sed territus rediit. Eclesias, monasteria, palacia fregit, atque igne cremauit* […] *Rex celestis memorans misericordie sue, vltionem fecit de inimices suis: morte quidem subitanea et gladio ipsa gens agarenorum cepit interire, et ad nichilum cotidie peruenire.*

[2054] S. o., S. 297–301.

[2055] Vgl. *HistSil*, Abs. 6, S. 139; siehe dazu Wreglesworth, Sallust, Solomon and the *Historia Silense* (wie Anm. 1424), S. 110; S. o., S. 322–324.

[2056] S. o., S. 324–331.

[2057] Vgl. *ChrRegLeg*, S. 28.

Ordnung wieder herzustellen. Schließlich ist auch Almansor Thema im *Chronicon regum Legionensium*. Auch hier ist sein Erscheinen als Strafe gedeutet für die Sünden Bermudos II.[2058] Wie schon in der *Historia Silense* sterben die Truppen Almansors auch in dieser Chronik durch Gottes Hand – hier allerdings ohne konkrete Begründung, warum Gott den Christen nun doch seine Gnade erweist.[2059] Während allerdings das Volk Gottes Gnade zurückerlangt und von den „hagarenischen" Angreifern erlöst wird, kommt Bermudo II. eine individuelle Strafe zu, indem er an der Gicht stirbt.[2060] Dies ist wiederum ein Fall, in dem zwar ein ganzes Volk wegen der Verfehlungen seines Herrschers leiden muss, jedoch Letzterer Gottes Gnade nicht zurückgewinnen konnte, seine Untertanen allerdings. In jedem Falle wurde auch in dieser Chronik die Moral, also die Sündhaftigkeit bestimmter Protagonisten, als Impulsgeber für geschichtliche Ereignisse angegeben.

In allen hier gezeigten Fällen wird deutlich: Geschichte konnte als einer moralischen Kausalität unterliegend gedeutet werden; diese bestand vor allem in der Strafe für Sünden, konnte aber durchaus erweitert werden hin zu einem Prozess der Gnadengewinnung, wodurch wiederum Hoffnung auf Erlösung formuliert werden konnte und die Darstellung der Geschichte somit auch eine Vorherbestimmung der Zukunft implizierte. Diese einer moralischen Kausalität unterliegende Geschichte konnte als Darstellungsmuster für lange Prozesse dienen, wie dem seit dem Verlust der *terra desiderabilis* sich vollziehenden, aber auch für singuläre Ereignisse und Einzelschicksale. Was die kulturell-religiös „Anderen", die Fremdherrscher betrifft, so wurden diese in keinem Fall so dargestellt, dass sie aus eigener Kraft erfolgreich gegen die Christen der Iberischen Halbinsel vorgehen konnten, sondern sie fungierten in der christlich-iberischen Historiographie stets als Instrument Gottes. Dies allein begründete für die Chronisten ihren Erfolg.[2061] Darin wird zudem die moralisch begründete Rolle der „Anderen" in der Heilsgeschichte deutlich, die stets ein wesentlicher Faktor von Identifikationsstrategien war. Die heilsgeschichtliche Rollenzuweisung bot Begründung und Rechtfertigung von Gegnervölkern innerhalb der Schöpfung[2062] und eine Aussicht auf „moral renewal".[2063]

[2058] Vgl. ebd., S. 30.
[2059] Vgl. ebd., S. 31.
[2060] Vgl. ebd.
[2061] Kollaborateure wie beispielsweise Bischof Oppa in der *ChrAlfIII* werden nie so dargestellt, dass durch sie militärische oder wie auch immer geartete Erfolge der kulturell-religiös „Anderen" begründet werden könnten.
[2062] Vgl. M. Münkler, Die Wörter und die Fremden: Die monströsen Völker und ihre Lesarten im Mittelalter, in: M. Borgolte/B. Schneidmüller (Hrsg.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule [Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School] (Europa im Mittelalter 16), Berlin 2010, S. 27–49, hier S. 45.
[2063] Vgl. Smith, Chosen Peoples (wie Anm. 1557), S. 62 f.

3.2.4. Eschatologie, Welt- und Geschichtsbild

Neben der durch das SSBG-Prinzip nachvollziehbaren Zuversicht auf Erlösung oder generell der auf moralischer Kausalität basierten Geschichtsstrukturierung zeigt sich in den untersuchten Texten noch eine weitere Wissensbasis, mit der Geschichte gedeutet, strukturiert und teleologisiert werden konnte. Dabei handelt es sich um das vorherrschende Welt- beziehungsweise Geschichtsbild mit seinem eschatologischen Charakter und dem damit einhergehenden Wissen um eine universale Heilsgeschichte.

Nicht jeder der untersuchten Texte eröffnet diesen heilsgeschichtlichen Denkraum und verknüpft die „eigene" iberische Geschichte mit dem universalen Lauf der Welt. Die *Chronik des Sampiro* und das *Chronicon regum Legionensium*, je für sich allein betrachtet, beinhalten eine solche denkseitige Verbindung von kleinem und universalem Geschichtsraum beispielsweise nicht. Sehr wohl aber konnte anhand der *Mozarabischen Chronik* dieser Bezug hergestellt werden. Neben dem Einbeziehen der Geschichte einer anderen, gleichwohl universalgeschichtlich bedeutenden, weil „römischen" Region – Byzanz –, sind mehrere Passagen dieses Textes Berechnungen der Weltalter. Diese Tatsache in Verbindung mit dem bereits thematisierten angeblichen Sterbejahr Mohammeds in der Era 666 lässt unmissverständlich auf eine Erwartung eines tiefgreifenden geschichtlichen Umbruchs schließen.[2064] Wie gezeigt werden konnte, steht dieser Text vermutlich auch im Kontext einer gerade kurz vor dem Jahr 800 im europäischen Mittelalter generell feststellbaren Angst oder Umbruchserwartung.[2065] Da sich nach den Berechnungen des Chronisten, die er stellenweise anderen Autoren entnahm, besagter heilsgeschichtlicher Umbruch um das Jahr 6000 nach der Schöpfung ereignen würde, erhärtet sich die Vermutung, dass der Autor der *Mozarabischen Chronik* der Sechs-Weltalter-Lehre zugeneigt war.[2066] Dementsprechend war sein historiographisches Denken in eine die Wiederkunft Christi, das Ende der Geschichte und das Jüngste Gericht erwartenden Vorstellungswelt eingewoben. Er stand in Erwartung eines nahen, essenziellen Umbruchs. Diese Erwartung fußte, wenngleich vermittelt durch andere Autoren, im Letzten auf der Deutung biblischer Texte.

Ein definitiv universalhistorisches Werk ist die *Chronica Albeldensis*. Die Beschreibung der biblisch fundierten Sechs-Weltalter-Lehre ist klar einer ihrer Bestandteile.[2067] Ferner stellt sie eine Verbindung dieser christlichen Heilsgeschichte, die stark an Rom und Byzanz gebunden ist, mit der Geschichte der Iberischen Halbinsel dar und verlegt den Fokus dieser Heils- und somit auch Erlösungsgeschichte auf die „eigene" Region.[2068] Sie ist als solche auch eine der

---

[2064] S. o., S. 69–78.
[2065] S. o., S. 72 f.
[2066] S. o., S. 73–78.
[2067] Vgl. *ChrAlb*, Kap. X, S. 442 f. Siehe diesbezüglich auch ebd., Kap. IX, S. 440–442.
[2068] S. o., S. 118 f., 252–254, 257 f., 262 f.

Grundlagen der Asturischen Chroniken generell und gibt gewissermaßen deren historiographisches Gerüst vor. Die Erlösung der Welt stellt die *Chronica Albeldensis* ebenso konkret in Aussicht wie die *Prophetische Chronik* die der Iberischen Halbinsel.[2069] Dabei ist Erstere aber nicht mehr so fixiert auf die genaue Datierung dieser Erlösung wie noch zuvor die *Mozarabische Chronik*, macht aber unmissverständlich klar, dass eine essenzielle Veränderung in der Geschichte bevorstehe. Dabei stützt sie sich, wie gezeigt, auf einen Vers der Apostelgeschichte.[2070]

Eschatologische und apokalyptische Vorstellungen sind in der *Mozarabischen Chronik*, der *Chronica Albeldensis* und der *Prophetischen Chronik* so deutlich zu erkennen wie in keinem anderen der hier untersuchten Texte. Ihnen allen – wobei der *Prophetischen Chronik* nur vermittelt durch die *Chronica Albeldensis* – liegt die Sechs-Weltalter-Lehre zugrunde. Offenbar war diese die bestimmende Vorstellung der Heilsgeschichte. Sie war das Leitmodell der christlich-iberischen Chronisten dieser Zeit. Die Vier-Weltreiche-Lehre mit ihrer biblischen Basis im Buch Daniel konnte in keinem der untersuchten Texte identifiziert werden. Ein entsprechender Begründungsversuch erfolgte im vorangegangenen Kapitel. Insgesamt zeigt sich, dass die Ereignisgeschichte denkseitig mit der gelehrten, also der durch die Bibel grundgelegten Geschichte verwoben wurde.[2071] Die Deutung der Geschichte war unüberwindbar von biblischem Wissen geprägt und somit ebenso vorherbestimmt wie einige Inhalte der Geschichtsschreibung selbst.

Wie viele biblische und biblisch basierte Elemente in der christlich-iberischen Geschichtsschreibung sind auch diese auf Welt- und Geschichtsvorstellungen basierten Darstellungsweisen mitunter durch andere Texte vermittelt oder inspiriert. Hierbei haben sowohl Hieronymus, Augustinus, Ambrosius und Isidor eine bedeutende Rolle gespielt als auch Beatus von Liébana oder – besonders in Bezug auf die Asturischen Chroniken – die Autoren, die im Kontext der Märtyrerbewegung von Córdoba standen.[2072] Für Letztere gilt, wie auch schon für den Autor der *Mozarabischen Chronik*, dass sie Teil eines weite Bereiche des Mittelmeerraums umspannenden Trends der apokalyptischen Denkweise waren, die besonders im achten und neunten Jahrhundert zutage trat und auf der Iberischen Halbinsel zusätzlich mit dem Phänomen der Fremdherrschaft verknüpft werden konnte. Doch auch für diesen Fall bot die mediterrane Geisteswelt bereits Inspiration: Wie sich zeigte, ist insbesondere die Apokalypse des Pseudo-Methodius zu nennen, die selbst eine Fremderfahrung widerspiegelt und unzweifelhaft Ein-

[2069] S. o., S. 167 f., 262.
[2070] Vgl. *ChrAlb*, Kap. X, Abs. 6, S. 443. Siehe auch Apg 1,7; s. o., S. 114 f.
[2071] Vgl. Blumenberg, Lesbarkeit (wie Anm. 59), S. 133.
[2072] S. o., S. 151 f., Anm. 674; S. 158, Anm. 695; S. 159 f., Anm. 700; S. 161; S. 173, Anm. 753; S. 175, Anm. 758; S. 175 f., Anm. 762; S. 178, Anm. 774; S. 179, Anm. 778.

fluss auf die frühesten hier untersuchten historiographischen Texte genommen hat – allen voran auf die *Prophetische Chronik*.[2073]

[2073] S. o., S. 172–183.

4. Fazit

Die dezidiert biblische Untersuchung der christlich-iberischen Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert hat neue Erkenntnisse über die bereits ausführlich untersuchten Texte hervorbringen können. Besonders die Aspekte der Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Historiographie konnten dadurch besser beleuchtet werden. Speziell die biblisch-typologische Betrachtungsweise hat dabei für weiterführende Einsichten gesorgt. Mittels dieser Herangehensweisen konnten Lücken in unserem Wissen über einzelne hier untersuchte Texte wie auch über die christlich-iberische Historiographie vom achten bis zum zwölften Jahrhundert insgesamt geschlossen werden. Somit leistet die vorliegende Arbeit einen Beitrag zum besseren Verständnis der transkulturellen Situation auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel im Spiegel ihrer christlichen Geschichtsschreibung. Die Untersuchung der biblischen Elemente in den hispanischen Chroniken – insbesondere der in ihnen befindlichen bibeltypologischen Elemente – erwies sich als durchaus fruchtbarer Ansatz, der für einige Fragen, die seit geraumer Zeit die Forschung an diesen Texten beschäftigen, neue Antwortmöglichkeiten offenbarte.

Mittels Bibelzitaten, Assoziationen zur Bibel wie biblisch aufgeladenen Zahlen oder Vergleichen sowie mit Nachahmungen von biblischen Erzählstrukturen gaben die Chronisten ihren Texten in mehrerlei Hinsicht biblische Konnotationen. Diese mündeten in vier Arten biblischer Referenzen: der Darstellung individueller Charaktere als Antitypen biblischer Gestalten, der Verwendung von Ethnonymen und Genealogien als Identifikationsstrategien sowohl für das „Selbst" als auch für die kulturell-religiös „Anderen", der Adaption des vorgestellten Geschichtsverlaufs an ein moralisches Prinzip von Sünde, Strafe, Buße und Gnade und letztlich einer Betonung eines eschatologischen Geschichtsbildes als Hoffnungsgarant auf eine in naher Zukunft liegende Erlösung sowohl der Welt generell als auch Hispaniens im Speziellen.

Daraus lassen sich bestimmte zeitgenössische Deutungen der Geschichte und der in ihr agierenden Protagonisten ablesen. Dies gilt sowohl für partikulare Kleinstereignisse als auch für die Darstellung langer Zeiträume und größere Regionen umspannender Prozesse.

Ein unübersehbares Resultat der Darstellungen in den Texten ist die Selbstidentifikation als neues auserwähltes Volk Gottes. Dies trifft für die Darstellung regionaler Königreiche wie Asturien oder Kastilien zu, wird aber in einigen Fällen auch auf die gesamte Iberische Halbinsel ausgedehnt, wie die *Prophetische Chronik* eindrücklich zeigt. Ebenfalls offensichtlich ist die Fremdidentifikation der Araber – oder, je nach synonymer Anwendung eines Ethnonyms, Sarazenen, Hagarener, Ismaeliten etc. – als Strafe Gottes und Feinde des neuen auserwählten Volkes. Sie werden in allen untersuchten Texten mittels biblischer Elemente dargestellt, die in den meisten Fällen darauf abzielen, die Fremdherrschaft als Strafe für die Sünden der Christen zu deuten und die kulturell-religiös „Anderen" als Werkzeug Gottes für die Durchführung dieser Strafe

zu interpretieren. In allen untersuchten Texten dienten biblische Identifikationsstrategien gegenüber den „Anderen" als genealogische Einordnung derselben. Genauer: biblische Ethnonyme wurden – mit einer Ausnahme der Bezeichnung der Goten als „Gog" in der *Prophetischen Chronik*, was an entsprechender Stelle nachvollzogen wurde – exklusiv für die Identifikation der Fremdherrscher herangezogen. Die arabischen – und später die nordafrikanischen – Machthaber auf der Iberischen Halbinsel wurden in allen hier untersuchten Texten mittels biblischer Ethnonyme benannt, und somit war die Bibel eine Identifikationsressource, mit der man sich die Fremden vertraut machte.

Mit diesen biblisch basierten Darstellungs- und Identifikationsstrategien war es den Chronisten möglich, ihre eigene Bevölkerungsgruppe und deren Herrscher, aber auch die Fremdherrscher heilsgeschichtlich zu verorten und diesen wie jenen eine entsprechende heilsgeschichtliche Rolle zuzuschreiben. Das christliche Verständnis von Heilsgeschichte war somit in den untersuchten Texten mit der transkulturellen Situation auf der Iberischen Halbinsel verwoben.

Wie sich jedoch zeigte, ist die Bibel nicht nur prägend für das Geschichtsverständnis der Chronisten gewesen. In der biblisch konnotierten Darstellung der Ereignisse auf der Iberischen Halbinsel seit den letzten Jahrzehnten des Westgotenreiches bis in die Herrschaftsjahre Ferdinands I. und Alfons' VI.[2074] spiegelt sich ebenfalls das zeitgenössische Verständnis bestimmter biblischer Texte wider. Die biblischen Elemente in der Geschichtsschreibung bieten folglich nicht nur Hinweise auf die zeitgenössische Geschichtsdeutung, sondern auch auf die Bibelexegese. Beides wurde in den hier untersuchten Texten von der Gegenwart der kulturell-religiös „Anderen" beeinflusst, sodass sich im vorliegenden Buch die Bereiche Historiographie, Bibelexegese und -typologie sowie Wahrnehmung und Darstellung der kulturell-religiös „Anderen" überschneiden. Folglich konnten mittels biblischen Wissens Aussagen darüber getroffen werden, wer die kulturell-religiös „Anderen" im genealogischen Sinne waren und warum sie nun als Fremdherrscher über das ehemalige Westgotenreich herrschten oder immer wieder Heereszüge in die christlichen Reiche des Nordens der Iberischen Halbinsel unternahmen. Andererseits glaubte man in manchen Fällen mit den Sarazenen bestimmtes, biblisch basiertes Wissen um den Geschichtsverlauf bestätigen zu können – so beispielsweise bei der Gewissheit um das nahe Ende des sechsten Weltalters und der Verbindung Mohammeds mit der apokalyptisch aufgeladenen Zahl 666 in der *Mozarabischen Chronik*. Die drei Bereiche beeinflussen sich in den untersuchten Texten gegenseitig. Jedoch bestätigte man nicht nur biblisches Wissen mit dem Geschichtsverlauf. Umgekehrt gab man geschichtlichen Ereignissen auch einen biblisch aufgeladenen Sinn.

Diese Verwobenheit sowie die vier Arten der biblischen Bezugnahmen zeigten sich in den untersuchten Texten jedoch stets in unterschiedlichem Grad beziehungsweise verbunden mit anderen Formen der Bezugnahme sowie einem

---

[2074] Gemeint ist hier nicht der Zeitraum, in dem die historiographischen Texte entstanden sind, sondern der Zeitraum, den sie beschreiben.

stets variierenden Fokus auf bestimmte biblische Bücher. Mit anderen Worten, es ließ sich ein Prozess in der Darstellung der Geschichte sowie der „Anderen" durch die Jahrhunderte hinweg feststellen. Auch die mit der Geschichtsdarstellung verknüpften biblischen Texte variierten. Bei allen Abweichungen, die sich mitunter auch zwischen den Chroniken finden, die in zeitlicher und räumlicher Nähe entstanden sind, lassen sich dennoch bestimmte Traditionen erkennen, denen alle hier untersuchten Texte folgen. Allen voran ist hier ein Geschichtsverständnis nach dem Modell der Sechs-Weltalter-Lehre zu nennen. Des Weiteren konnte immer wieder festgestellt werden, dass sich das Wissen der Chronisten nicht nur auf die Bibel, sondern – manchmal vermittelt, manchmal zusätzlich – auch auf Kirchenväter und Gelehrte wie Eusebius, Hieronymus, Augustinus und Isidor stützte. Dabei darf nicht vergessen werden, dass auch (früh-)islamisches und byzantinisches Wissen, vor allem geschichtlicher Art, Eingang in die hier untersuchten Chroniken fand. Auch an die Einflüsse durch die Apokalypse des Pseudo-Methodius sei hier nochmals erinnert.

Dieser Wissenskontext, der sich auf die niedergeschriebenen Texte genauso stützt wie auf die Erfahrung durch die Gegenwart der Fremdherrscher in Form von kriegerischen Auseinandersetzungen, friedlicher Koexistenz oder pragmatischer Bündnispolitik, wird verkompliziert durch die Wirkung der hier untersuchten Texte aufeinander. Anhand der quellenkritischen Analysen lässt sich nachvollziehen, dass die Chroniken des achten Jahrhunderts die Asturischen Chroniken mitprägten, die *Chronik des Sampiro* wiederum inhaltlich auf einer der Asturischen Chroniken aufbaut, die *Historia Silense* Elemente der Asturischen Chroniken und der *Chronik des Sampiro* beinhaltet und schließlich das *Chronicon regum Legionensium* schon durch seinen Autor, den unter anderem durch eine enorme Kompilationstätigkeit berühmten Bischof Pelayo von Oviedo, von den historiographischen Texten mindestens seit dem späten neunten Jahrhundert geprägt ist. Es zieht sich gewissermaßen ein „roter Faden" durch die untersuchten historiographischen Texte. Nicht zuletzt könnte hierin ein Grund dafür liegen, dass nicht nur jede untersuchte Chronik für sich (eine) Geschichte wiedergibt, sondern auch ein gesamthispanisches Narrativ für den Zeitraum vom Untergang des Westgotenreiches bis ins frühe zwölfte Jahrhundert erkennbar wurde.[2075] Auch gelangen Selbst- und Fremdidentifikation in all den genannten Texten stets zu demselben Ergebnis: Die Fremdherrscher seien eine Strafe Gottes. Hauptsächlich weichen sie hinsichtlich der spezifischen genealogischen Identifikationen der kulturell-religiös „Anderen" voneinander ab, wenn sie mal

[2075] Die nur beiläufig und hauptsächlich auf die in ihnen enthalten Ethnonyme und Gruppenbezeichnungen untersuchten Texte (*ChrAdImp*, *ChrNaj*, *ChrPsIs*, *HistRod*, *HistComp*) sind, mit Ausnahme der *ChrNaj*, nicht mehr Teil dieses gesamthispanischen Narratives, was *ein* Kriterium war, sie quasi aus der Untersuchung zu exkludieren und die in ihnen enthaltenen biblischen Elemente nicht in der Art zu untersuchen, wie es mit den Texten im „Analyse-Teil" der vorliegenden Arbeit getan wurde. Bezogen auf die Bezeichnung „gesamthispanisches Narrativ" s. o., S. 14 f., insbesondere Anm. 9.

auf Ismael, mal auf Moab, mal auf Hagar und mal auf Ben-Ammi zurückgeführt werden.

Die dezidiert biblische Untersuchung dieser historiographischen Werke, die in einen transkulturellen Entstehungskontext eingebettet sind, bot eine Kombination von Forschungsbereichen, die so noch nicht an diesen Texten erprobt worden sind. Sie leistet somit einen Beitrag zum besseren Verständnis der Historiographie, der zeitgenössischen Bibelexegese und der Fremdwahrnehmung und -darstellung auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel. Wenngleich sie einige Wissenslücken schließen und die ein oder andere ältere Forschungsfrage klären konnte, wirft sie auch neue Fragen auf und weckt den Verdacht, dass noch weitere Texte sich anbieten, auf diese Weise erforscht zu werden. Allein das Streifen einiger der iberischen Gesta des zwölften Jahrhunderts bestärkt diesen Verdacht. Wie dem auch sei, vielleicht ist mit der vorgelegten Betrachtung eines fünf Jahrhunderte umspannenden Abschnitts der Historiographie ein weiterer kleiner Schritt getan hin zur Beantwortung der von Northrop Frye gestellten Frage:

„Why does this huge, sprawling, tactless book sit there inscrutably in
the middle of our cultural heritage […]
frustrating all our efforts to walk around it?“[2076]

[2076] Fry e, The Great Code (wie Anm. 40), S. XVIII f.



ANHANG

Summary

This monograph analyses the biblical elements in Christian-Iberian chronicles from the eighth to twelfth centuries. While most of the many quotations, allusions and paraphrases of biblical stories in post-conquest Christian-Iberian historiography have long been known in modern scholarship, they have never been analysed systematically and comprehensively concerning their role in historical writing. This book represents the first study to investigate the role of the bible in these chronicles in its entirety.

After an introduction, which clarifies the methodology deployed in this study, the book offers an analysis of eight Christian-Iberian chronicles concerning the biblical elements they contain as well as an interpretation of the Bible's role in these texts. Beginning with the *Byzantine-Arabic Chronicle of 741* and the *Mozarabic Chronicle of 754*, the investigation continues with the late ninth-century 'Asturian Chronicles', which are the *Chronicle of Albelda*, the *Prophetic Chronicle*, and the *Chronicle of Alfonso III*. In two additioinal sections these texts are positioned in terms of their relationship with both each other and further contemporary texts of similar character such as the *Apocalypse of Pseudo-Methodius*. The analysis proceeds with the eleventh-century *Chronicle of Sampiro*, a continuation of the aforementioned *Chronicle of Alfonso III*, and the extensive twelfth-century *Historia Silense*, before finishing with bishop Pelayo of Oviedo's *Chronicon regum Legionensium*. Further historiographical texts of the twelfth century are included in the final section of this analytical section, but due to their different literary character, they do not hold as central a position as the eight abovementioned chronicles. Rather, these works provide further context in the quantitative analysis of the ethnonyms for the cultural and religious 'Other' in the Iberian Peninsula within this book.

Ethnonyms play an important role in the investigation of biblical elements in Christian-Iberian historical writing, since most of the denominations used for foreign rulers of the Iberian Peninsula and their peoples were of biblical origin. However, it was not just the way in which 'Others' were named that referred to the Bible; depictions of encounters and relations between Christians and Muslims in the Iberian Peninsula was also highly influenced by biblical tropes. Therefore, the analysis of biblical elements in Christian-Iberian chronicles is especially interesting in the light of the transcultural situation in Hispania from the early eighth century onwards.

Every biblical element identified in this work, no matter whether quotation, paraphrasing, an adaption of biblical narrative structures or the use of specific biblical terminology such as ethnonyms, has been interpreted in its relation to the content of the chronicle it is contained in. Furthermore, the use of ethnonyms has been quantified and categorized for each chronicle. This approach already offers new insights into the aforementioned texts, since none of them have ever been investigated consistently and systematically concerning their biblical content.

Building on this comprehensive analysis, the second part of the book represents a synthesis that attempts to create a whole picture of the role of the Bible in Christian-Iberian chronicles from the eighth to twelfth centuries, demonstrating which biblical books were the main resources for chroniclers and which topics were depicted the most through biblical elements. Needless to say, the choice of specific Bible allusions for the depiction of the past is not merely a certain interpretation of history but also, vice versa, a form of Bible exegesis. Of course, references to the Bible differ from chronicle to chronicle and the relationship between preferred biblical passages and the narration of a chronicle depended on what the chroniclers intended to depict and how they went about doing so.

Biblical elements in the chronicles appear in four categories: 1) the characterization of specific protagonists such as kings, bishops or prophets, who were identified as anti-types of specific biblical figures; 2) the identification of peoples via ethnonyms or genealogies, in many cases depicting foreign rulers of major parts of the Iberian Peninsula as the biblical enemies of the Chosen People, which, again, results in an identification of the Visigoths and their Christian successors as new Israel; 3) moral causality as the course of history, for instance if the decline of the Visigothic kingdom has been interpreted as God's punishment for the sins of the last Visigothic kings; and 4) in form of eschatology and a teleological comprehension of history that always expresses the hope for, and almost certainty of, an end of God's punishment against 'his' Chosen People. Consequently, most of the biblical elements in the Christian-Iberian chronicles intend to identify the Christians in the Iberian Peninsula as the new People of God.

Resumen

La presente monografía analiza los elementos bíblicos en las crónicas cristianas de la península ibérica entre el siglo VIII al XII. Si bien es cierto que la mayoría de las cuantiosas citas, alusiones y paráfrasis de los relatos bíblicos existentes en la historiografía cristiana peninsular del periodo de conquista es extensamente conocida en el mundo académico, nunca ha sido analizada sistemática y completamente centrándose en el papel que tienen dentro de las obras historiográficas. Este libro, así pues, presenta el primer estudio que tiene como objetivo investigar el papel de la Biblia en estas crónicas en su totalidad.

Después de una introducción y aclaración de la metodología empleada en esta obra, el libro ofrece un análisis de ocho crónicas cristianas peninsulares, focalizando en los elementos bíblicos que contienen, así como también interpretando su papel dentro de dichas crónicas. Empezando por la *Crónica bizantina-arábiga de 741* y la *Crónica mozárabe de 754*, la investigación continua con las "Crónicas asturianas" de finales del siglo IX, a saber: La *Crónica de Albelda*, la *Crónica Prófetica* y la *Crónica de Alfonso III*. En dos apartados adicionales estos textos se ponen en relación entre sí y con otros textos contemporáneos de naturaleza similar, como el *Apocalipsis de Pseudo-Metodio*. El análisis prosigue con la *Crónica de Sampiro* del siglo XI, una continuación de la ya men-

cionada *Crónica de Alfonso III*, y sigue con la extensa *Historia Silense*, del siglo XII, acabando con el *Chronicon regum Legionensium* del obispo Pelayo de Oviedo. Se añaden además otras obras historiográficas del siglo XII a la parte final del análisis, pero no se trabajan con tanta profundidad como con las anteriores ocho crónicas, principalmente debido a sus diferencias literarias. La razón principal para añadir estos otros textos ha sido el análisis cuantitativo de los etnónimos del "Otro", tanto en términos culturales como religiosos, en la península ibérica dentro de estas obras.

Los etnónimos jugaron un importante papel en la investigación de los elementos bíblicos de los escritos historiográficos cristianos ibéricos, ya que la mayoría de las denominaciones usadas en referencia a los gobernantes extranjeros de la Península ibérica y sus pueblos tenían un origen bíblico. Sin embargo, no solo la manera en que los "Otros" son nombrados hacía referencia a la Biblia. También la descripción del encuentro, la relación entre cristianos y musulmanes en la península ibérica, se ve fuertemente influenciado por los tropos bíblicos. Por ende, el análisis de elementos bíblicos en la crónicas cristianas de la península ibérica es realmente interesante en vista de la situación transcultural que se vivía en Hispania desde el siglo octavo en adelante.

Cada elemento bíblico identificado (sin importar si se trata de una cita, una paráfrasis, una adaptación a estructuras narrativas bíblicas o del uso de terminología bíblica específica como etnónimos) ha sido interpretada en relación con el contenido de la crónica que la usa. Asimismo, el uso de etnónimos ha sido cuantificado y categorizada para cada crónica. Con esto, obtenemos nuevos enfoques de cada texto estudiado, ya que ninguno de estos había sido tratado tan consistente y sistemáticamente en relación a su contenido bíblico.

Sobre la base de este análisis completo, la segunda parte del libro presenta una síntesis que trata de crear una visión general del papel de la Biblia en las crónicas cristianas peninsulares de entre el siglo VIII al XII. Esto nos ofrece como resultado la imagen de qué libros bíblicos fueron fuente principal para los cronistas y qué temas mayoritariamente se representaban a través de elementos bíblicos. Evidentemente, la elección de alusiones bíblicas específicas para la descripción de eventos del pasado no solo sirve a la interpretación de la historia, sino también (y viceversa) como una forma de exégesis bíblica. Sin duda, las referencias a la Biblia difieren entre crónica y crónica y el pasaje bíblico que se escoge y ha sido incluído en relación a la narración de la crónica dependía de las intenciones del cronista y de lo qué quería ilustrar y cómo.

Los elementos bíblicos aparecen en las crónicas en cuatro categorías: 1) la caracterización de protagonistas específicos como reyes, obispos o profetas que eran identificados como anti-tipos de figuras bíblicas específicas; 2) la identificación de pueblos a través de etnónimos o genealogías, en muchos casos representando a los gobernantes extranjeros en gran parte de la península ibérica como enemigos del pueblo elegido en la Biblia, lo cual, de nuevo, resulta en una identificación de los visigodos y sus sucesores cristianos como la nueva Israel; 3) la causalidad moral como el curso de la historia, como por ejemplo la inter-

pretación del declive del reino visigodo como el castigo de Dios por los pecados de los últimos reyes visigodos; y 4) en forma de escatología y comprensión teleológica de la historia que siempre expresa la esperanza y la casi certeza de un final al castigo de Dios contra "su" pueblo elegido. En consecuencia, la mayoría de los elementos bíblicos en las crónicas cristianas de la península ibérica tratan de identificar a los cristianos en la península como el nuevo pueblo de Dios.

Resum

Aquest monografia analitza els elements bíblic presents en cròniques cristianes de la península ibèrica entre el segle VIII i XII. La majoria de les nombroses cites, al·lusions i paràfrasis de relats bíblics en la historiografia de la conquesta cristiana a la península ibèrica és ben coneguda per l'acadèmia, però, per altra banda, mai han estat sistemàticament ni completament analitzats des del punto de vista del paper que juguen dins de les obres historiogràfiques. Aquest llibre representa el primer estudi que té com a objectiu examinar el rol de la Bíblia dins d'aquestes cròniques en la seva totalitat.

Després d'una introducció i aclariment de la metodologia aplicada en aquest estudi, el llibre ofereix una anàlisi de vuit cròniques cristianes de la península ibèrica focalitzant en els elements bíbliques que contenen, així com també una interpretació del paper de la Bíblia en aquests texts. Començant amb la *Crònica bizantina-aràbica de 741* i la *Crònica mozàrab de 754*, l'estudi continua amb les "Cròniques asturianes" de finals del segle IX, en concret la *Crònica d'Albelda*, la *Crònica Profètica* i la *Crònica d'Alfons III*. En dos apartats addicionals aquests texts es posen en relació entre ells i amb altres texts contemporanis de caràcter semblant com *l'Apocalipsi de Pseudo-Metodi*. L'anàlisi segueix amb la *Crònica de Sampiro*, una continuació de la ja esmentada *Crònica d'Alfons III*, i prossegueix amb l'extensa *Història Silense* i acaba amb el *Chronicon regum Legionensium* del bisbe Pelagi d'Oviedo. A més a més, s'han tingut en compte altres texts historiogràfics del segle XII a la secció final de la part de l'anàlisi, tot i que no han estat tractats amb tanta profunditat com les vuit cròniques anteriors, principalment degut al seu caràcter literari ben diferenciat. La raó fonamental per afegir aquests texts de més fou l'anàlisi quantitativa dels etnònims emprats per referir-se a l'"Altre", tant cultural com religiós, de la península ibèrica en aquestes obres.

Els etnònims jugaren un important paper per a la recerca dels elements bíblics dins de les obres historiogràfiques cristianes peninsulars, ja que la majoria de les denominacions usades per referir-se a governants estrangers de la península ibèrica and la seva gent tenien un origen bíblic. Tanmateix, no només la manera en què els "Altres" s'anomenen tenen referències bíbliques. De la mateixa manera, la descripció dels encontres, la relació entre cristians i musulmans a la península ibèrica es troba fortament influenciat per episodis bíblics. Així doncs, l'anàlisi dels elements bíblics en les cròniques cristianes de la península ibèrica

és realment interesant pel que fa a la situació transcultural a la Hispània a partir del segle VIII en endavant.

Cada element bíblic identificat (sense importar si és una cita, una paràfrasi, una adaptació a estructures narratives bíbliques o l'ús de terminologia bíblica específica com etnònims) ha estat interpretada en relació amb el contingut de la crònica que el conté. Endemés, l'ús d'etnònims ha estat quantificat i categoritzat per a cada crònica. Això ens ofereix noves perspectives en cadascú dels texts esmentats, ja que cap d'aquestes cròniques havia estat estudiada tan consistentment i sistemàticament a partir del contingut bíblic.

Tenint com a base aquesta anàlisi completa, la segona part del llibre representa una síntesi que té com a objectiu crear una visió general del rol de la Bíblia dins de les cròniques cristianes peninsulars entre el segle VIII i els XII. Això ens dona com a resultat la imatge de quins llibres bíblics utilitzaren els cronistes com a font principal i quins temes es representaren majoritàriament a través dels elements bíblics. Obviament, les eleccions de al·lusions específiques a la Bíblia per a la representació del passat no és només una certa interpretació de la història, ans també (i viceversa) una forma d'exègesi de la Bíblia. Sens dubte, les referències a la Biblia difereixen de crònica a crònica i el passatge bíblic que s'ha escollit per posar-lo en relació amb la narració de la crònica depenia de les intencions dels cronistes sobre què volien transmetre i com.

Els elements bíblics que ens apareixen en les cròniques en quatre categories: 1) la caracterització de protagonistes específics com reis, bisbes o profetes que s'identificaven com anti-tipus de personatges bíblics específics; 2) la identificació de pobles a través d'etnònims o genealogies, en molts casos representant els governants estranjers de la major part de la península ibèrica com els enemics del poble escollit de la Bíblia, la qual cosa, de nou, resulta ser una identificació dels visigots i els seus successors cristians com la nova Israel; 3) causalitat moral com el curs de la història, com per exemple la interpretació de la caiguda del regne visigot com el càstig de Déu pels pecats dels últims reis visigots; i 4) en forma d'escatologia i comprensió de la història teleològica que expressa sempre l'esperança i la quasi certesa de la fi del càstig de Déu contra el "seu" poble escollit. Conseqüentment, la majoria d'elements bíblics en les cròniques cristianes de la península ibèrica pretenen identificar els cristians de la península ibèrica com el nou poble de Déu.

Abbildungsverzeichnis

1. Rollenverteilung von Ismael und Gog in der Prophetischen Chronik 147
2. Stammtafel der letzten Westgoten (ohne Roderich) laut Chronik Alfons’ III. 193
3. Stammtafel der letzten Westgoten (mit Roderich) laut der Chronik Alfons’ III. 199
4. Athanagild als erster König der Goten. Matr. BN 2805, fol. 18r 254
5. Pelayo als erster König der Asturier. Matr. BN 2805, fol. 23r 254
6. Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. BN 1358, fol. 27r 255
7. Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. BN 2805, fol. 34v 256
8. Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. RAH Emilianense 39, fol. 257v 256
9. Beginn der Prophetischen Chronik. Matr. RAH cod. 78, fol. 186r 257
10. 80.000 Soldaten der Mauren in Matr. BN 1513, fol. 61r 304
11. 80.000 Soldaten der Mauren in Matr. BN 1358, fol. 45v 304
12. 80.000 Soldaten der Mauren in Matr. BN 2805, fol. 60r 305
13. 80.000 Soldaten in Matr. BN 8592, fol. 122r 305
14. Weltkarte mit Genealogien, Matr. BN 1513, fol. 1v 307
15. Abstammung der Goten und Mauren in RAH cod. 78 und BN 1513 497

Verzeichnis der Diagramme

1. Ethnologisches Mengendiagramm zu *Mauri* und *barbari* in Historia Silense 366
2. Ethnonyme in der Byzantinisch-arabischen Chronik 467
3. Ethnonyme in der Mozarabischen Chronik 469
4. Ethnonyme in der Chronica Albeldensis 470
5. Ethnonyme in der Prophetischen Chronik 470
6. Ethnonyme in der Chronica Albeldensis inklusive der Prophetischen Chronik 472
7. Ethnonyme in der Rotense-Version der Chronik Alfons’ III. 473
8. Ethnonyme in der Ovetense-Version der Chronik Alfons’ III. 473
9. Ethnonyme in der Pelagianischen Redaktion der Chronik des Sampiro 475
10. Ethnonyme der Redaktion Silense der Chronik des Sampiro 475
11. Ethnonyme in der Historia Silense inklusive Chronik des Sampiro 477
12. Ethnonyme in der Historia Silense exklusive Chronik des Sampiro 477
13. Ethnonyme im Chronicon regum Legionensium 478
14. Ethnonyme in der Chronica Adefonsi imperatoris 479
15. Ethnonyme in der Chronica Naierensis 479
16. Ethnonyme in der Chronik des Pseudo-Isidor 480
17. Ethnonyme in der Historia Roderici 482
18. Ethnonyme in der Historia Compostelana 482

19. Ethnonyme von der Byzantinisch-arabischen Chronik bis zur Chronik des Sampiro 488
20. Ethnonyme von der Historia Silense bis zur Chronik des Pseudo-Isidor 491
21. Ethnonyme von der Historia Silense bis zur Chronica Adefonsi imperatoris 493

Tabellenverzeichnis

1. Elemente in den Erwähnungen der Pelagianischen Revolte und der Covadonga-Legende (Chr754 bis ChrAlfIII) 260
2. Ethnonyme in der Chronik des Sampiro 312
3. Ethnonyme in den Redaktionen der Chronik des Sampiro (synoptisch) 313
4. Biblische Elemente in den untersuchten Texten 419
5. Biblische Elemente in der Byzantinisch-arabischen Chronik 445
6. Biblische Elemente in der Mozarabischen Chronik 445
7. Biblische Elemente in der Chronica Albeldensis 447
8. Biblische Elemente in der Prophetischen Chronik 448
9. Biblische Elemente in der Chronik Alfons' III. 449
10. Biblische Elemente in der Chronik des Sampiro 453
11. Biblische Elemente in der Historia Silense 455
12. Zusätzliche biblische Elemente in der Redaktion C der Chronik Alfons' III. 457
13. Biblische Elemente im Chronicon regum Legionensium 458
14. Elemente in den Erwähnungen der Pelagianischen Revolte und der Covadonga-Legende (Chr754 bis HistSil) 461
15. Nicht biblische und biblische Ethnonyme I 471
16. Nicht biblische und biblische Ethnonyme II 474
17. Nicht biblische und biblische Ethnonyme III 478
18. Nicht biblische und biblische Ethnonyme IV 480

Literatur

a) Handschriften

Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 1358.
Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 1513.
Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 2805.
Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 8592.
Madrid, Real Academia de la Historica, cod. 78.
Madrid, Real Academia de la Historica, cod. Emilianense 39.

b) Primärliteratur

Abraam bar Hiia, Llibre revelador. Meguillat Hamegallè, segons l'edició del text revisat i prologat pel Dr. Juli Guttmann, versió de l'Hebreu per J. Millàs i Vallicrosa (Biblioteca hebraico-catalana 1), Barcelona 1929, S. 3–252.

Ambrosius Mediolanensis, *De fide libri [ad Gratianum]. Liber Secundus*, in: Markschies, C. (Hrsg.), Ambrosius von Mailand. De fide [ad Gratianum], Über den Glauben [an Gratian], Zweiter Teilband (Fontes Christiani 47,2), Turnhout 2005, S. 250–353.

Die ʿĀmiriden: al-Manṣūr. Reichsverweser unter Hišām II, in: Hoenerbach, W. (Hrsg.), Islamische Geschichte Spaniens. Übersetzung der Aʿmāl al-Aʿlām und ergänzender Texte (Die Bibliothek des Morgenlandes), Zürich / Stuttgart 1970, S. 152–188.

Annales Castellani Antiquiores, in: Martín Iglesias, J. C. (Hrsg.), Los *Annales Castellani Antiquiores* y *Annales Castellani Recentiores*: edición y traducción anotada, in: Territorio, Sociedad y Poder 4 (2009), S. 208 f.

Annales Castellani Recentiores, in: Martín Iglesias, J. C. (Hrsg.), Los *Annales Castellani Antiquiores* y *Annales Castellani Recentiores*: edición y traducción anotada, in: Territorio, Sociedad y Poder 4 (2009), S. 215–218.

Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, in: Dombart, B. / Kalb, A. (Hrsg.), Sancti Avrelii Avgvstini De Civitate Dei libri XI–XXII (Corpus Christianorum Series Latina 48), Turnhout 1955, S. 321–866.

Aurelius Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, in: Migne, J.-P. (Hrsg.), S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia, Bd. 3 (Patrologia Latina 34), Paris 1841, Sp. 173–216.

Aurelius Augustinus, *Epistula 199. De fine saeculi*, in: Goldbacher, A. (Hrsg.), S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae. Pars IV, Ep. CLXXXV–CCLXX (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 57), Wien / Leipzig 1911, S. 243–292.

Beati Liebanensis Tractatvs de Apocalipsin, Lib. IV, in: Gryson, R. (Hrsg.), Beati Liebanensis Tractatus de Apocalipsin pars altera (Corpus Christianorum Series Latina 107 C), Turnhout 2012, S. 471–573.

Biblia Sacra Vulgata, in: Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam versionem, hrsg. von R. Weber / R. Gryson, Stuttgart 2007, S. 3–1906.

Breviarum apostolorum, in: Schermann, T. (Hrsg.), Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque, domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1907, S. 206–211.

Chronica Adefonsi imperatoris, in: Falque Rey, E. / Gil, J. / Maya Sánchez, A. (Hrsg.), Chronica Hispana saeculi XII (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71), Turnhout 1990, S. 147–248.

Chronica Adephonsi III, in: Gil, J. (Hrsg.), Chronica Hispana saeculi VIII et IX. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 65), Turnhout 2018, S. 383–433.

Chronica Albeldensia, in: Gil Fernández, J. (Hrsg.), Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y „A Sebastián“), Crónica Albeldense (y „Profética“) (Universidad de Oviedo, Publicaciones del Departamento de Historia Medieval 11), Oviedo 1985, S. 153–188.

Chronica Albeldensis, in: Gil, J. (Hrsg.), Chronica Hispana saeculi VIII et IX. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 65), Turnhout 2018, S. 435–484.

Chronica anni 741 vel Chronica Byzantia Arabica, in: Gil, J. (Hrsg.), Chronica Hispana saeculi VIII et IX. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 65), Turnhout 2018, S. 307–323.

Chronica anni 754 vel Chronica Muzarabica, in: Gil, J. (Hrsg.), Chronica Hispana saeculi VIII et IX. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 65), Turnhout 2018, S. 325–382.

Chronica Bizantina-arabica, in: Gil, J. (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum. Bd. I (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita“ 28), Madrid 1973, S. 7–14.

Chronica gothorum a sancto Isidoro, in: González Muñoz, F. (Hrsg.), La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113). Edición crítica, traducción y estudio (Biblioteca Filológica 6), Noia (A Coruña) 2000, S. 109–191.

Chronica Mvzarabica, in: Gil, J. (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. I (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita“ 28), Madrid 1973, S. 15–54.

Chronica Naierensis, in: Estévez Sola, J. A. (Hrsg.), Chronica Naierensis. Cvra et stvdio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71 A), Turnhout 1995, S. 1–181.

Chronica Prophetica, in: Bonnaz, Y. (Hrsg.), Chroniques Asturiennes (Fin IXe siècle) (Sources d’histoire médiévale 20), Paris 1987, S. 2–9.

Chronicon Ioannis Biclarensis, in: Campos, J. (Hrsg.), Juan de Biclaro. Obispo de Gerona, Su Vida y su Obra, Introducción, texto crítico y comentarios (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Estudios 32), Madrid 1960, S. 75–100.

Chronicon regum Legionensium, in: Fernández Conde, F. J. (Hrsg.), Pelayo de Oviedo: edición crítica de la *Chronica* y su pensamiento político (Estudios históricos La Olmeda, Colección Piedras angulares), Gijón 2020, S. 28–37.

Chronicon regum Legionensium, in: Sánchez Alonso, B. (Hrsg.), Crónica del obispo Don Pelayo (Textos Latinos de la Edad Media Española, Volúmenes publicados, sección primera: Crónicas 3), Madrid 1924, S. 57–88.

Die Chronik Alfons' III, in: Prelog, J. (Hrsg.), Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 134), Frankfurt am Main / Bern / Cirencester 1980, S. 1–67.

Chronik des Hydatius, in: Burgess, R. W., The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire (Oxford Classical Monographs), Oxford 1993, S. 70–123.

Chronik des Sampiro, in: Pérez de Urbel, J. (Hrsg.), Sampiro. Su crónica y la monarquia Leonesa en el siglo X (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Medievales, Estudios 26), Madrid 1952, S. 275–434.

Chronique d'Albelda, in: Bonnaz, Y. (Hrsg.), Chroniques Asturiennes (Fin IXe siècle) (Sources d'histoire médiévale 20), Paris 1987, S. 10–30.

Chronique d'Alphonse III, in: Bonnaz, Y. (Hrsg), Chroniques Asturiennes (Fin IXe Siècle) (Sources d'histoire médiévale 20), Paris 1987, S. 31–59.

Cixilanis vita Ildephonsi, in: Gil, J. (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. I (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita" 28), Madrid 1973, S. 59–66.

Crónica de Alfonso III, in: Gil Fernández, J. (Hrsg.), Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y „A Sebastián"), Crónica Albeldense (y „Profética") (Universidad de Oviedo, Publicaciones del Departamento de Historia Medieval 11), Oviedo 1985, S. 113–149.

Crónica de Alfonso III, in: Ubieto Arteta, A. (Hrsg.), Crónica de Alfonso III (Textos Medievales 3), Valencia 1971, S. 19–51.

Crónica gothorum a sancto Isidoro, in: Vidal, A. B. (Hrsg.), Crónica seudo Isidoriana (Textos Medievales 5), Valencia 1961, S. 9–53.

Crónica Mozárabe de 754, in: Lopez Pereira, J. E. (Hrsg.), Crónica Mozárabe de 754. Edición crítica y traducción (Textos Medievales 58), Zaragoza 1980, S. 23–128.

Crónica Najerense, in: Ubieto Arteta, A. (Hrsg.), Crónica Najerense. Estudio preliminar, edición crítica e índices (Textos Medievales 15), Valencia 1966, S. 31–119.

La Crónica Profética, in: Gómez-Moreno, M., Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III., in: Boletín de la Real Academia de la Historia 100 (1932), S. 622–628.

La Crónica Rotense, in: Gómez-Moreno Martínez, M. (Hrsg.), Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III., in: Boletín de la Real Academia de la Historia 100 (1932), S. 609–621.

Concilio de Toledo IV, in: Vives, J. (Hrsg.), Concilios visigóticos e hispano-romanos (España cristiana, Textos 1), Barcelona / Madrid 1963, S. 186–225.

Concilio de Toledo XV, in: Vives, J. (Hrsg.), Concilios visigóticos e hispano-romanos (España cristiana, Textos 1), Barcelona / Madrid 1963, S. 449–474.

Concilio de Toledo XVII, in: Vives, J. (Hrsg.), Concilios visigóticos e hispano-romanos (España cristiana, Textos 1), Barcelona / Madrid 1963, S. 522–537.

Cyprian, *Epistula 65*, in: Diercks, G. F. (Hrsg.), Sancti Cypriani Episcopi Epistularium. Ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipius, Vol. 2, Cyprianus Epistulae 58–81 et appendix epistulas V complectens quarum II dubiae sunt III suppositiciae (Corpus Christianorum Series Latina 3 C), Turnhout 1996, S. 426–433.

Cyprian, *Epistula 67*, in: Diercks, G. F. (Hrsg.), Sancti Cypriani Episcopi Epistularium. Ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipius, Vol. 2, Cyprianus Epistulae 58–81 et appendix epistulas V complectens quarum II dubiae sunt III suppositiciae (Corpus Christianorum Series Latina 3 C), Turnhout 1996, S. 446–462.

Cyprian, *Epistula 72*, in: Diercks, G. F. (Hrsg.), Sancti Cypriani Episcopi Epistularium. Ad fidem codicum summa cura selectorum necnon adhibitis editionibus prioribus praecipius, Vol. 2, Cyprianus Epistulae 58–81 et appendix epistulas V complectens quarum II dubiae sunt III suppositiciae (Corpus Christianorum Series Latina 3 C), Turnhout 1996, S. 523–528.

De fine mundi, in: Gil, J. (Hrsg.), Textos olvidados del Codice de Roda, in: Habis 2 (1971), S. 170 f.

Diplom Alfons' VI., Nr. 27, in: Gambra, A. (Hrsg.), Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio, Bd. II, Colección diplomática (Fuentes y estudios de historia Leonesa 63), León 1998, S. 60–65.

Dotación fundacional de la Iglesia de San Salvador de Oviedo por el Rey Alfonso II (Testamentum Regis Adefonsi), in: Floriano, A. C. (Hrsg.), Diplomática Española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del Reino de Asturias (718–910), Bd. I, Oviedo 1949, Nr. 24, S. 118–131.

[…] *Epistulam apostatam de urbe Romense* […], in: Rodríguez Díaz, E. E. / Sanz Fuentes, M. J. / Fernández Vallina, E. / Yarza Luaces, J. (Hrsg.), Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995, Abs. 6, S. 467 f.

Eulogius, *Liber Apologeticus Martyrum*, in: Gil, I. (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. II (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita" 28), Madrid 1973, S. 475–495.

Eusebius, Die Chronik. Aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar, hrsg. v. J. Karst (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 20), Leipzig 1911.

Eusebius, *Hieronymi Chronicon*, in: Helm, R. (Hrsg.), Eusebius Werke, Bd. 7, Die Chronik des Hieronymus (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 47), Berlin 1956, S. 1–253.

Georgius Pisidia, *Bellum Avaricum*, in: Migne, J.-P., Πασχάλιον, Chronicon Paschale, accedunt Gregorii Pisidiae opera quae reperiri potuerunt omnia (Patrologia Graeca 92), Paris 1860, Sp. 1263–1296.

[…] *Hec scriptura docet qualiter archa* […] *translata*, in: Rodríguez Díaz, E. E. / Sanz Fuentes, M. J. / Fernández Vallina, E. / Yarza Luaces, J. (Hrsg.), Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995, Abs. 4, S. 456–461.

Hieronymus, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, in: Glorie, F. (Hrsg.), S. Hieronymi presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 4, Commentariorum in Hiezechielem libri XIV (Corpus Christianorum Series Latina 75), Turnhout 1964, S. 1–743.

Hieronymus, *In Hieremiam*, in: Reiter, S. (Hrsg.), S. Hieronymi presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 3, In Hieremiam libri VI (Corpus Christianorum Series Latina 74), Turnhout 1960, S. 1–347.

Hiernoymus, *In Sophoniam*, in: Adriaen, M. (Hrsg.), S. Hieronymi presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores (Corpus Christianorum Series Latina 76), Turnhout 1970, S. 655–711.

Historia Compostellana, in: Falque Rey, E. (Hrsg.), Historia Compostellana. Cvra et stvdio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 70), Turnhout 1987, S. 1–530.

Historia Roderici vel gesta Roderici Campidocti, ed. v. Falque Rey, E., in: Falque Rey, E. / Gil, J. / Maya Sánchez, A. (Hrsg.). Chronica Hispana saeculi XII. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71), Turnhout 1990, S. 47–98.

Historia Silense, in: Pérez de Urbel, J. / González Ruiz-Zorrilla, A. (Hrsg.), Historia Silense. Edición, crítica e introducción (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Medievales, Textos 30), Madrid 1959, S. 113–209.

Historia silensis, in: Estévez Sola, J. A. (Hrsg.), Historia silensis. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71 B), Turnhout 2018, S. 131–231.

Iohannis abbatis Biclarensis chronica a. DLXVII – DXC, in: Mommsen, T. (Hrsg.), Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII, Vol. II (Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum 11), Berlin 1894, S. 211–220.

Iohannis VIII. papae epistola 89, in: Caspar, E. / Laehr, G. (Hrsg.), Iohannis VIII. papae epistolae passim collectae (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 7), Berlin 1928, S. 85 f.

Isidor von Sevilla, *Chronica 2*, in: Martin, J. C. (Hrsg.), Isidori Hispalensis Chronica (Corpus Christianorum Series Latina 112), Turnhout 2003, S. 5–209.

Isidor von Sevilla, *Etymologiae*, in: Lindsay, W. M. (Hrsg.), Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, 2 Bde. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1911 [ohne Seitenangaben].

Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum ad a. DCXXIV*, in: Mommsen, T. (Hrsg.), Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII, Vol. II (Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi 11), Berlin 1894, S. 268–295.

Item alia epistolam, ab eodem papa Romense […], in: Rodríguez Díaz, E. E. / Sanz Fuentes, M. J. / Fernández Vallina, E. / Yarza Luaces, J. (Hrsg.), Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995, Abs. 7, S. 468 f.

Iulius Honorius, *Cosmographia Iulii Caesaris*, in: Riese, A. (Hrsg.), Geographi latini minores. Collegit, recensuit, prolegomenis instruxit, Heilbronn 1878, S. 21–55.

Johannes von Damaskos, *Liber de haeresibus*, in: Kotter, B. (Hrsg.), Die Schriften des Johannes von Damaskos, Vol. IV, Liber de haeresibus. Opera polemica (Patristische Texte und Studien 22), Berlin / New York 1981, S. 19–67.

Der Koran. Arabisch – deutsch, Istanbul 2013.

Liber Antiphonarium de toto anni circulo a festivitate sancti aciscli usque in finem, in: Alvarez Miranda, D. J. / PP. Benedictos de Silos (Hrsg.), Antiphonarium Mozarabicum de la Catedral de León, León 1928, S. 1–241

Liber iudiciorum sive lex Visigothorum. Edita ab Reccessvindo rege c. a. 654. Renovata ab Ervigio rege a. 681. Accedunt leges novella et extravagantes, in: Zeumer, K. (Hrsg.), Leges Visigothorum (Monumenta Germaniae Historica. Legum Nationum Germanicarum 1), Hannover / Leipzig 1902, S. 35–456.

Liber Ordinum Episcopal de San Millán de la Cogolla, in: Janini, J. (Hrsg.), Liber Ordinum Episcopal (Cod. Silos, Arch. Monástico 4) (Studia Silensia 15), Santo Domingo de Silos 1991, S. 331–395.

Liber Ordinum Episcopal de Santo Domingo de Silos, in: Janini, J. (Hrsg.), Liber Ordinum Episcopal (Cod. Silos, Arch. Monástico 4) (Studia Silensia 15), Santo Domingo de Silos 1991, S. 69–329.

Officinum in diem Sanctum paschae ad matutinum, in: Brou, L. / Vives, J. (Hrsg.), Antifonario Visigótico Mozarabe de la catedral de León (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica 5/1), Barcelona / Madrid 1959, S. 287–291.

Ordo psallendi in Ramos Palmarum, in: Brou, L. / Vives, J. (Hrsg.), Antifonario Visigótico Mozarabe de la catedral de León (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica 5/1), Barcelona / Madrid 1959, S. 242–287.

Paulus Alvarus, *Indiculus luminosus*, in: Gil, J. (Hrsg.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. I (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita“ 28), Madrid 1973, S. 270–315.

Paulus Orosius, *Historiarum adversum paganos*, in: Zangemeister, K. (Hrsg.), Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII accedit eiusdem liber

apologeticus (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 5), Wien 1882, S. 1–600.

Pelagii Ovetensis episcopi Chronicon Regum Legionensium, in: Flórez, H. (Hrsg.), De las iglesias de Abila, Caliabria, Coria, Coimbra, Ebora, Egitania, Lamego, Lisboa, Osonoba, Pacense, Salamanca, Viséo, y Zamora, segun su estado antiguo (España Sagrada 14), Madrid 1758, S. 466–475.

Προκοπίου Καισαρέως, Ὑπέρ τῶν πολέμον λόγος πρῶτος, in: Dewing, H. B. (Hrsg.), Procopius, Vol. II, History of the Wars, Books III and IV (The Loeb Classical Library), London / New York 1916, S. 1–207.

Pseudo-Methodius, *Liber Methodii martyris christi episcopus eclesiae Paternense quem inluster virorum beatus Hyeronimus in suis opusculis conlaudavit*, in: Prinz, O. (Hrsg.), Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodios, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 41/1 (1985), S. 6–17.

Pseudo-Methodius, *Sancti Methodii episcopi paterensis sermo de regnum cantium et in novissimus temporibus certa demonstratio*, in: Sackur, E. (Hrsg.), Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und tiburtinische Sibylle, Halle a. S. 1898, S. 59–96.

Quodvultdeus Carthaginiensis, *Dimidivm temporis in signis Antichristi*, in: Braun, R. (Hrsg.), Opera Qvodvultdeo Carthaginiensi episcopo tributa (Corpus Christianorum Series Latina 60), Turnhout 1976, S. 190–215.

Redactio C a Pelagio episcopo Ovetensi conscripta, in: Prelog, J. (Hrsg.), Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 134), Frankfurt am Main / Bern / Cirencester 1980, S. 69–108.

S. Anastasius Sinaita, Antiochenus Patriarcha, *Disputatio adversus Judaeos*, in: Migne, J.-P. (Hrsg.), S. P. N. Anastasii, cognomento Sinaitae, Patriarchae Antiocheni, Opera omnia (Patrologiae Graecae 89), Paris 1865, Sp. 1203–1282.

S. Hieronymus, *Hebraicae Qvaestiones in Libro Geneseos*, in: de Lagarde, P. (Hrsg.), S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I, Opera exegetica 1, Hebraicae questiones in libro Geneseos, Liber interpretationis Hebraicorum nominum, Commentarioli in psalmos, Commentarius in Ecclesiasten (Corpus Christianorum Series Latina 72), 1, Turnhout 1959, S. 1–56.

Sancti Hieronymi epistula 108. Epitaphium sanctae Paulae, in: Hilberg, I. (Hrsg.), Sancti Eusebii Hieronymi epistulae, Vol. II, Epistulae LXXI–CXX (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 55), Wien / Leipzig 1912, S. 306–351.

Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi de comprobatione sextae aetatis libri tres, ediert von J. N. Hillgarth, in: Hillgarth, J. N. (Hrsg.), Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, Pars I (Corpus Christianorum Series Latina 115), Turnhout 1976, S. 141–212.

Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Historia Wambae regis, ediert von W. Levison, in: Hillgarth, J. N. (Hrsg.), Sancti Iuliani Toletanae sedi episcopi opera, Pars I (Corpus Christianorum Series Latina 115), Turnholt 1976, S. 213–255.

Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi prognosticorum futuri saeculi libri tres, ediert von J. N. Hillgarth, in: Hillgarth, J. N. (Hrsg.), Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, Pars I (Corpus Christianorum Series Latina 115), Turnhout 1976, S. 11–126.

Testamentum regis Adefonsi cognomine casti, in: Rodríguez Díaz, E. E. / Sanz Fuentes, M. J. / Fernández Vallina, E. / Yarza Luaces, J. (Hrsg.), Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995, Abs. 8, S. 469–472.

Vetus Latina Database. Bible versions of the Latin Fathers, the comprehensive patristic records of the Vetus Latina Institute in Beuron on CD ROM, Turnhout 2002.

Victor de Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum*, in: Vössing, K. (Hrsg.), Victor von Vita. Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum, Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Afrika, Lateinisch und deutsch (Texte zur Forschung 96), Darmstadt 2011, S. 32–152.

c) Sekundärliteratur

Abels, R., Cultural Representations of Warfare in the High Middle Ages: The Morgan Picture Bible, in: John, S. / Morton, N. (Hrsg.), Crusading and Warfare in the Middle Ages. Realities and Representations, Essays in Honour of John France (Crusades, Subsidia 7), New York 2016, S. 13–35.

Aerts, W. J. / Kortekaas, G. A. A., Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 97), Louvain 1998.

Aguirre Cano, V. M., La construcción de la realeza astur. Poder, territorio y comunicación en la Alta Edad Media (Colección Historia 136), Santander 2018.

Aillet, C., Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX[e]–XII[e] siècle) (Bibliothèque de la Casa de Velásquez 45), Madrid 2010.

Aillet, C., The Chronicle of 741, in: Thomas, D. / Roggema, B. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600–900) (History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden / Boston 2009, S. 284–289.

Aldama, A. M., Un eufemismo para la muerte en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, in: Pérez González, M. (Hrsg.), Actas I congreso nacional de latin medieval (León, 1–4 de diciembre de 1993), León 1995, S. 211–216.

Alexander, P. J., The Byzantine Apokalyptic Tradition, Berkeley / Los Angeles / London 1985.

Alonso Álvarez, R., El *Corpus Pelagianum* y el *Liber Testamentorum ecclesiae Ouetensis*: Las „reliquias del pasado“ de la cathedral de Oviedo y su uso propagandístico en la obra del Obispo Pelayo de Oviedo (1101–1153), in: Alamichel, M.-F. / Braid, R. (Hrsg.), Texte et Conteste. Littérature et Histoire de l'Europe médiévale, Paris 2011, S. 519–548.

Alonso Álvarez, R., El obispo Pelayo de Oviedo (1101–1153): historiador y promotor de códices iluminados, in: Semata. Ciencias Sociais e Humanidades 22 (2010), S. 331–350.

Alonso Álvarez, R., El rey Alfonso VI (m. 1109) en la obra del obispo Pelayo de Oviedo (m. 1153), in: Fernández González, E. (Hrsg.), Imágenes del poder en la Edad Media. Estudios in Memoriam del Prof. Dr. Fernando Galván Freile, Vol. 2, León 2011, S. 15–34.

Alonso Álvarez, R., La Cámara Santa de la catedral de Oviedo. De *thesaurus* a relicario, in: Alonso Álvarez, R. (Hrsg.), La Cámara Santa de la catedral de Oviedo y su relicario, Oviedo 2017, S. 59–81.

Alonso Álvarez, R., *Plorauerunt lapides et manauerunt aquam.* El planto por el rey según las crónicas de los reinos occidentales hispánicos, in: Boquet, D. / Nagy, P. (Hrsg.), Politiques des émotions au Moyen Âge (Micrologus' library 34), Firenze 2010, S. 115–148.

Alonso Álvarez, R., The *cruces gemmatae* of Oviedo between the Eleventh and Twelfth Centuries, in: Journal of Medieval Iberian Studies 9, 1 (2017), S. 52–71.

Alonso Álvarez, R., *Tocius Hyspanie presidio et saluti adsistencia*. La protección del reino: de Santiago al Arca Santa de Oviedo, in: Fernández Conde, F. J. / Alonso Álvarez, R. (Hrsg.), Los reyes de Asturias y los orígenes del culto a la tumba del apóstol Santiago (Estudios históricos La Olmeda, Colección Piedras angulares), Gijón 2017, S. 127–140.

Alonso Nuñez, J.-M., s. v. Roderich, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, Stuttgart 1999, Sp. 928.

Álvarez Junco, J., Historia y mito. Saber sobre el pasado o cultivo de identidades, Madrid 2011.

Arnold, D., Pope John VIII, in: Thomas, D. / Roggema, B. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600–900) (History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden / Boston 2009, S. 804–809.

Aschbach, J. v., Geschichte der Ommaijaden in Spanien, nebst einer Darstellung des Entstehens der spanischen christlichen Reiche. Zweiter Theil, Frankfurt am Main 1830.

Ashbrook Harvey, S., Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints (Transformation of the Classical Heritage 18), Berkeley / Los Angeles / Oxford 1990.

Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2005.

Assmann, J., Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2011.

Assmann, J., Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2007.

Auerbach, E., Figura, in: Archivum Romanicum. Nuova Rivista di Filologia Romanza 22 (1938), S. 436–489.

Aurast, A. / Goetz, H.-W. (Hrsg.), Die Wahrnehmung anderer Religionen im frühen Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft 1), Berlin 2012.

Aurell, J., Authoring the Past. History, Autobiography, and Politics in Medieval Catalonia, Chicago / London 2012.

Ayala Martínez, C. de, Fernando I y la sacralización de la Reconquista, in: Anales de la Universidad de Alicante. Historia mediéval 17, Guerra Santa Penínsular (2011), S. 67–115.

Barbero, A. / Vigil, M., La formación del feudalismo en la Península Ibérica, Barcelona 2015.

Barkaï, R., El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval (Libros de historia 13), Madrid 1984.

Barrau-Dihigo, L., Historia política del reino asturiano (718–910) (Biblioteca histórica asturiana 5), Gijón 1989.

Barrett, G., Hispania at Home and Abroad, in: Barton, S. / Portass, R. (Hrsg.), Beyond the Reconquista. New Directions in the History of Medieval Iberia (711–1085) (The Medieval and Early Modern Iberian World 76), Leiden / Boston 2020, S. 52–119.

Barton, S., Chronica Adefonsi Imperatoris, in: Thomas, D. / Mallett, A. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 3 (1050–1200) (History of Christian-Muslim Relations 15), Leiden / Boston 2011, S. 611–615.

Barton, S., Conquerors, Brides, and Concubines. Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia (The Middle Ages Series), Philadelphia 2015.

Barton, S., Islam and the West: a View from Twelfth-Century León, in: Barton, S. / Linehan, P. (Hrsg.), Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400–1500 73), Leiden / Boston 2008, S. 153–174.

Barton, S. / Fletcher, R., The World of El Cid. Chronicles of the Spanish Reconquest (Manchester Medieval Sources Series), Manchester / New York 2000.

Bautista, F., Dos notas sobre el ciclo historiográfico de Alfonso III, in: Territorio, Sociedat y Poder 10 (2015), S. 7–16.

Bautista, F., Sobre los primeros textos historiográficos en Hispania después de 711. Las *Adnotationes* a los *Chronica Byzantia-Arabica* y su influencia, in: Jardin, J.-P. / Rochwert-Zuili, P. / Thieulin-Pardo, H. (Hrsg.), Histoires, femmes, pouvoirs. Péninsula Ibérique (IXe–XVe siècle), Mélanges offerts au Professeur Georges Martin (Rencontres 368), Paris 2018, S. 55–79.

Berlin, A., Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69, and 78, in: Flint, P. W. / Miller Jr., P. D. (Hrsg.), The Book of Psalms. Composition and Reception (Supplements to Vetus Testamentum 99), Leiden / Boston 2005, S. 65–86.

Berndt, R. / Tischler, M. M., s. v. Bibel, in: Melville, G. / Staub, M. (Hrsg.), Enzyklopädie des Mittelalters 1, Darmstadt 2017, S. 337–340.

Berschin, W., Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. I, Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986.

Berschin, W., Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. II, Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1988.

Bishko, C. J., The Liturgical Context of Fernando I's Last Days, in: Hispania Sacra. Revista española de historia eclesiástica 17 (1964), S. 47–59.

Black, K. L., Bible Illustration in Tenth-Century Iberia. Reconsidering the Role of al-Andalus in the León Bible of 960, in: Ars Orientalis 42 (2012), S. 165–175.

Blanco Silva, R., Una Crónica Mozárabe a la que se ha dado en llamar *Arábigo-Bizantina de 741*: un comentario y una tradución, in: Revista de Filología de la Universidad de La Laguna 17 (1999), S. 153–168.

Blattmann, M., „Ein Unglück für sein Volk“. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 30 (1996), S. 80–102.

Blumenberg, H., Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1986.

Bobzin, H., Mohammed (C. H. Beck Wissen 2144), München 2011.

Bocian, M., Lexikon der biblischen Personen (Kröners Taschenausgabe 460), Stuttgart 2004.

Bonch-Bruevich, X., Ideologies of the Spanish Reconquest and Isidore's Political Thought, in: Mediterranean Studies 17 (2008), S. 27–45.

Bonch Reeves, K., Visions of Unity after the Visigoths. Early Iberian Latin Chronicles and the Mediterranean World (Cursor mundi 26), Turnhout 2016.

Bonnaz, Y. (Hrsg.), Chroniques Asturiennes (Fin IX[e] Siècle) (Sources d'histoire médiévale 20), Paris 1987

Bonura, C., A Forgotten Translation of Pseudo-Methodius in Eighth-Century Constantinople: New Evidence for the Dispersal of the Greek *Apocalypse of Pseudo-Methodius* during the Dark Age Crisis, in: Matheou, N. S. M. / Kampianaki, T. / Bondioli, C. M. (Hrsg.), From Constantinople to the Frontier. The City and the Cities (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400–1500 106), Leiden / Boston 2016, S. 260–276.

Bonura, C., When Did the Legend of the Last Emperor Originate? A New Look at the Textual Relationship between the *Apocalypse of Pseudo-Methodius* and the *Tirburtine Sibyl*, in: Viator 47, 3 (2016), S. 47–100.

Borst, A., Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters, München / Zürich 1990.

Borst, A., Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters namens der Monumenta Germaniae Historica 22, 1 (1966), S. 1–62.

Borst, A., Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Bd. II/1: Ausbau, Stuttgart 1958.

Bossong, G., Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur (C. H. Beck Wissen 2395), München 2010.

Boyd, C. P., Covadonga y el regionalismo asturiano, in: Ayer 64 (2006), La construcción de la identidad regional en Europa y España (siglos XIX y XX), S. 149–178.

Branco, M. di / Wolf, K., Berber und Araber im Maghreb und in Europa, in: Borgolte, M. (Hrsg.), Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, Berlin 2014, S. 149–159.

Brandes, W., „Tempora periculosa sunt“. Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen, in: Berndt, R. (Hrsg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anläßlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main, Teil I, Politik und Kirche (Quellen und Anhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, S. 49–79.

Brann, R., The Moors?, in: Corfis, I. A. (Hrsg.), Al-Andalus, Sepharad and Medieval Iberia. Cultural Contact and Diffusion, Leiden / Boston 2009, S. 307–318.

Breitenstein, M. / Schmidt, C., Einleitung: Medialität und Praxis des Gebets, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes 24, 2 (2019), S. 275–282.

Brincken, A.-D. von den, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957.

Bronisch, A. P., Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien, in: Erkens, F.-R. (Hrsg.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 49), Berlin / New York 2005, S. 161–189.

Bronisch, A. P., El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana, in: Norba. Revista de Historia 19 (2006), S. 9–42.

Bronisch, A. P., Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del reino de Asturias: el relato de Covadonga, in: Ruiz de la Peña Solar, J. I. / Cavero Domínguez, G. (Hrsg.), Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia. XI congreso de estudios medievales 2007, Ávila 2009, S. 67–110.

Bronisch, A. P., La (sacralización de la) guerra en las fuentes de los siglos X y XI y el concepto de guerra santa, in: Ayala Martínez, C. de / Henriet, P. /

Palacios, J. S. (Hrsg.), Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimimación (siglos X–XIV) (Colección de la casa de Velázquez 154), Madrid 2016, S. 7–29.

Bronisch, A. P., Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe 35), Münster 1998.

Bronisch, A. P., Religion ohne Namen? Die Wahrnehmung des Islam und andere „Mozarabismen" in christlichen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts, in: Maser, M. / Herbers, K. / Ferrari, M. C. / Bobzin, H. (Hrsg.), Von Mozarabern und Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe 41), Münster 2014, S. 279–296.

Bronisch, A. P., s. v. Wamba, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 33, Berlin 2006, S. 164–168.

Brosch, J., s. v. Häretiker, in: Lexikon für Theologie und Kirche 5, Freiburg 1960, Sp. 12.

Bru, M., Posar un nom: els almoràvits com a moabites a finals del segle xi, in: Faventia 31, 1–2 (2009), S. 129–149.

Brunhölzl, F., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. I, Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung (Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 1), München 1975.

Brunner, O., Abendländisches Geschichtsdenken, in: Lammers, W. (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959 (Wege der Forschung 21), Darmstadt 1961, S. 434–459.

Bruyne, D. de, Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo, in: Analecta Bollandiana 45 (1927), S. 91–96.

Buc, Ph., Holy War, Martyrdom, and Terror. Christianity, Violence, and the West, ca. 70 C. E. to the Iraq War (Haney Foundation Series), Philadelphia 2015.

Bueno Sánchez, M. L., De enemigos a demonios. Imágines al servicio de la guerra en el medioevo castellano-leonés VIII–XII, in: Medievalismo. Revista de la sociedad española de estudios medievales 16 (2006), S. 225–254.

Burgess, R. W., The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire (Oxford Classical Monographs), Oxford 1993.

Canal Sánchez-Pagín, J. M., ¿Crónica Silense o Crónica Dominis Sanctis?, in: Cuadernos de Historia de España 63–64 (1980), S. 94–103.

Cardelle de Hartmann, C., Der mozarabische Blick auf die Geschichte: Tradition und Identitätsbildung, in: Maser, M. / Herbers, K. (Hrsg.), Die Mozaraber. Definition und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011, S. 39–63.

Cardelle de Hartmann, C., The Textual Transmission of the Mozarabic Chronicle of 754, in: Early Medieval Europe 8 (1999), S. 13–29.

Casariego, J. E., Crónicas de los Reinos de Asturias y León. Edición, Introducción y Notas (Biblioteca Universitaria Everest), León 1985.
Casariego, J. E., Historias asturianas de hace más de mil años. Edición bilingüe de las crónicas ovetenses del siglo IX y de otros documentos, Oviedo 1983.
Castillo, A. del / Montenegro, J., De nuevo sobre don Pelayo y los orígines de la Reconquista, in: Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua 8 (1995), S. 507–520.
Chalmeta Gendrón, P., Simancas y Alhandega, in: Hispania. Revista española de historia 36, 133 (1976), S. 359–444.
Christys, A., Christians in al-Andalus (711–1000) (Culture and Civilization in the Middle East), Richmond 2002.
Christys, A., Crossing the Frontier of Ninth-Century Hispania, in: Abulafia, D. / Berend, N. (Hrsg.), Medieval Frontiers: Concepts and Practices, Aldershot 2002, S. 35–53.
Christys, A., Expanding/Expounding the Chronicle of Pseudo-Isidore: Paris, BN lat. 6113, in: Corradini, R. / Diesenberger, M. / Niederkorn-Bruck, M. (Hrsg.), Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 18), Wien 2010, S. 79–91.
Christys, A., „How Can I Trust You, Since You Are a Christian and I Am a Moor?“ The Multiple Identities of the Chronicle of Pseudo-Isidore, in: Corradini, R. / Meens, R. / Pössel, C. / Shaw, P. (Hrsg.), Texts and Identities in the Early Middle Ages (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12), Wien 2006, S. 359–372.
Christys, A., The Transformation of Hispania after 711, in: Goetz, H.-W. / Jarnut, J. / Pohl, W. (Hrsg.), Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World (The Transformation of the Roman World 13), Leiden / Boston 2003, S. 219–240.
Chydenius, J., Medieval Institutions and the Old Testament (Commentationes Humanarum Litterarum 37/2), Helsinki 1965.
Claude, D., Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich (Vorträge und Forschungen, Sonderband 8), Sigmaringen 1971.
Claude, D., Untersuchungen zum Untergang des Westgotenreiches (711–725), in: Historisches Jahrbuch 108, 2 (1988), S. 329–358.
Cobet, J., Babylon, Jerusalem, Athen, Rom. Vier Metropolen: Skizze eines europäischen Diskurses, in: Historische Zeitschrift 293, 1 (2011), S. 1–38.
Cohen, R., History and Genre, in: New Literary History 17, 2, Interpretation and Culture (1986), S. 203–218.
Colbert, E. P., The Martyrs of Cordoba (850–859). A Study of the Sources (Studies in Medieval History, New Series 17), Washington D. C. 1962.
Collins, R., Caliphs and Kings. Spain, 796–1031 (A History of Spain), Malden / Oxford / Chichester 2012.

Collins, R., Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture: the Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4, in: Collins, R. / Goodman, A. (Hrsg.), Medieval Spain. Culture, Conflict, and Coexistence, Studies in Honour of Angus MacKay, New York 2002, S. 1–22.
Collins, R., Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400–1000 (New Studies in Medieval History), London 1995.
Collins, R., The Arab Conquest of Spain. 710–797 (A History of Spain), Oxford / Cambridge 1994.
Colpe, C., Toleranz im Islam, in: Demandt, A. (Hrsg.), Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1995, S. 81–92.
Coope, J. A., The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion, Lincoln / London 1995.
Cotarelo Valledor, A., Historia crítica y documentada de la vida y acciones de Alfonso III el Magno ultimo rey de Asturias, Madrid 1933.
Crone, P., Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity, Cambridge et al. 1980.
Crone, P. / Cook, M., Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge et al. 1977.
Cruz Díaz, P. de la, El mito godo en la construcción de Castilla, in: Cruz Díaz, P. de la / Luis Corral, F. / Martín Viso, I. (Hrsg.), El historiador y la sociedad. Homenaje al Profesor Hosé Mª. Martínez (Estudios históricos y geográficos 152), Salamanca 2013, S. 53–65.
Dacosta Martínez, A., Los enemigos de Pelayo: alteridad e ideología en las crónicas asturianas del siglo IX, in: Martínez Gázquez, J. / de la Cruz Palma, Ó. / Ferrero Hernández, C. (Hrsg.), Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico, Barcelona, 7–10 de septiembre de 2009 (Millenario medieval 92), Firenze 2011, S. 909–916.
Dacosta Martínez, A., Notas sobre las Crónicas Ovetenses del siglo IX. Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje Asturiano, in: Stvdia Historica. Historia medieval 10 (1992), S. 9–46.
Daniel, N., The Arabs and Medieval Europe (Arab Background Series), London / New York 1979.
Delgado, M., Typologien des Antichrist-Motivs in Spanien, in: Delgado, M. / Leppin, V. (Hrsg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Fribourg 2011, S. 357–380.
Deswarte, T., De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe–XIe siècles) (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 3), Turnhout 2003.
Deswarte, T., La prophétie de 883 dans le royaume d'Oviedo: attente adventiste ou espoir d'une libération politique?, in: Mélanges de Science Religieuse 58 (2001), S. 39–56.

Deswarte, T., The Chronicle of Albelda and the Prophetic Chronicle, in: Thomas, D. / Roggema, B. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600–900) (History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden / Boston 2009, S. 810–815.

Deswarte, T., The Chronicle of Alfonso III, in: Thomas, D. / Roggema, B. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600–900) (History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden / Boston 2009, S. 882–888.

Deswarte, T., ¿Una nueva metrópoli en Oviedo? dos falsas bulas del obispo Pelayo (1098/1101–1130), in: Aurell, M. / García de la Borbolla, Á. (Hrsg.), La imagen del obispo hispano en la Edad Media (Colección histórica), Pamplona 2004, S. 153–166.

Di Cesare, M., The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 26), Berlin / Boston 2012.

Díaz y Díaz, M. C., La historiografia hispana desde la invasion arabe hasta el año 1000, in: La Storiografia altomedievale. 10–16 aprile 1969, Tomo primo, Spoleto 1970, S. 313–343.

Díaz y Díaz, M. C., La transmisión textual del Biclarense, in: Analecta Sacra Tarraconensia 35 (1962), S. 57–76.

Drews, W., Die Wahrnehmung islamischer Herrschaft durch mozarabische Christen im 9. Jahrhundert, in: Becher, M. / Conermann, S. / Dohmen, L. (Hrsg.), Macht und Herrschaft transkulturell. Vormoderne Konfigurationen und Perspektiven der Forschung (Macht und Herrschaft 1), Bonn 2018, S. 269–289.

Dubler, C. E., Sobre la Cronica arabigo-bizantina de 741 y la Influencia bizantina en la Península Ibérica, in: Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios àrabes de Madrid y Granada 11 (1946), S. 283–349.

Dunbabin, J., The Maccabees as Exemplars in the Tenth and Eleventh Centuries, in: Walsh, K. / Wood, D. (Hrsg.), The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley (Studies in Church History, Subsidia 4), Oxford 1985, S. 31–41.

Durany Castrillo, M. / Rodríguez González, M. C., El obispado de Astorga en el primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro, in: Semata. Ciencias Socials e Humanidades 15 (2004), S. 187–222.

Durany Castrillo, M. / Rodríguez González, M. C., Puntualizaciones sobre la datación de algunos documentos de la catedral de Astorga del primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro, in: Estudios Humanísticos. Historia 3 (2004), S. 275–302.

Ebach, R., Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 471), Berlin / Boston 2014.

Eder, F. X., Historische Diskurse und ihre Analyse – eine Einführung, in: Eder, F. X. (Hrsg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006, S. 9–23.

Eder, K., A Theory of Collective Identity. Making Sense of the Debate on a „European Identity“, in: European Journal of Social Theory 12, 4 (2009), S. 427–447.

Edgell, H. S., Arabian Deserts. Nature, Origin and Evolution, Dordrecht 2006.

Engels, P., Das Bild des Propheten Mohammed in abendländischen Schriften des Mittelalters, in: Kotzur, H.-J. (Hrsg.), Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist heilig, Mainz 2004, S. 249–263.

Engreen, F. E., Pope John the Eighth and the Arabs, in: Speculum 20, 3 (1945), S. 318–330.

Esch, A., Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: Historische Zeitschrift 240 (1985), S. 529–570.

Estévez Sola, J. A., Chronica Naierensis. Cvra et stvdio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71 A), Turnhout 1995.

Estévez Sola, J. A., Historia silensis. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71 B), Turnhout 2018.

Estévez Sola, J. A., Una nota sobre la Crónica de Alfonso III, in: Habis 22 (1991), S. 399–401.

Falque Rey, E., Historia Compostellana. Cvra et stvdio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 70), Turnhout 1987.

Falque Rey, E., Introducción, in: Falque Rey, E. / Gil, J. / Maya Sánchez, A. (Hrsg.), Chronica Hispana saeculi XII (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 71), Turnhout 1990, S. 1–43.

Fernández Conde, F. J., El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo (Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiasticos, Monografias 17), Roma 1971.

Fernández Conde, F. J., Espacio y tiempo en la construcción ideológica de Pelayo de Oviedo, in: Henriet, P. (Hrsg.), À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l’espace et du temps dans l’Espagne médiévale (IXe–XIIIe siècle) (Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales, Annexes 15), Lyon 2003, S. 129–148.

Fernández Conde, F. J., Estudios sobre la monarquía asturiana (Estudios históricos La Olmeda, Colección Piedras angulares), Gijón 2015.

Fernández Conde, F. J., Pelayo de Oviedo: edición crítica de la *Chronica* y su pensamiento político (Estudios históricos La Olmeda, Colección Piedras angulares), Gijón 2020.

Fernández Vallina, E., Sampiro y el llamado Silense. De los manuscritos y sus variantes, in: Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea 29, 88 (1978), S. 51–60.

Filios, D. K., Legends of the Fall: Conde Julián in Medieval Arabic and Hispano-Latin Historiography, in: Medieval Encounters 15 (2009), S. 375–390.

Flasch, K., Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar (Klostermann Seminar 13), Frankfurt am Main 1993.

Fletcher, R., A Twelfth-Century View of the Spanish Past, in: Maddicott, J. R. / Palliser, D. M. (Hrsg.), The Medieval State. Essays Presented to James Campbell, London / Rio Grande 2000, S. 147–161.

Fletcher, R. A., The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century (Oxford Historical Monographs), Oxford 1978.

Floriano Cumbreño, A. C., En torno a las Bulas del Papa Juan VIII en la Catedral de Oviedo, in: Archivum: Revista de la Facultad de Filología 12 (1962), S. 117–136.

Fried, J., Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004.

Fried, J., Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 45 (1989), S. 381–473.

Frye, N., Anatomy of Criticism. Four Essays, Princeton 1973.

Frye, N., The Great Code. The Bible and Literature, San Diego / New York / London 1982.

Frye, N., Typologie als Denkweise und rhetorische Figur, in: Bohn, V. (Hrsg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik (Poetik. Internationale Beiträge 2), Frankfurt am Main 1988, S. 64–96.

Funkenstein, A., Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters (Sammlung Dialog 5), München 1965.

Furtado, R., ¿Dónde fue escrito el *ordo gentis Gothorvm*?, in: Voces 22 (2011), S. 39–65.

Furtado, R., Reassessing Spanish Chronicle Writing before 900: The Tradition of Compilation in Oviedo at the End of the Ninth Century, in: Kooper, E. / Levelt, S. (Hrsg.), The Medieval Chronicle, Vol. 11, Leiden / Boston 2017, S. 171–194.

Furtado, R., The *Chronica Prophetica* in MS Madrid, RAH Aem. 78, in: Cristante, L. / Veronesi, V. (Hrsg.), Forme di accesso al sapere in età tardoantica e altomedievale, Vol. VI (Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste, Biblioteca Statale, 24–25 settembre 2015) (Polymnia, Studi di filologia classica 19), Triest 2016, S. 75–100.

Galván Freile, F., El Ms. 1513 de la Biblioteca Nacional de Madrid: Primeros pasos en la miniatura gótica hispana, in: Anuario de Estudios Medievales 27 (1997), S. 479–497.

Gambra, A., Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio, Bd. II, Colección diplomática (Fuentes y estudios de historia Leonesa 63), León 1998.

Gantner, C., Hoffnung in der Apokalypse? Die *Ismaeliten* in den älteren lateinischen Fassungen der *Revelationes* des Pseudo-Methodius, in: Wieser, V. / Zolles, C. / Feik, C. / Zolles, M. / Schlöndorff, L. (Hrsg.), Abend-

ländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit (Kulturgeschichte der Apokalypse 1), Berlin 2013, S. 519–548.
Gantner, C., New Visions of Community in Ninth-Century Rome: The Impact of the Saracen Threat on the Papal World View, in: Pohl, W. / Gantner, C. / Payne, R. (Hrsg.), Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100, Farnham / Burlington 2012, S. 403–421.
García Fitz, F., La Reconquista: un estado de la cuestión, in: Clío & Crímen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango 6 (2009), S. 142–215.
García Sanjuán, A., Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales, in: Miscelánea de estudios árabes y hebráicos. Sección Arabe-Islam 53 (2004), S. 101–127.
García Villada, Z., Notas sobre la „Crónica de Alfonso III“, in: Revista de Filología Española 8 (1921), S. 252–270.
Gentsch, L., Nichtformale Logik und Analyse des reinen Denkens. Meta-Metaphysik und Meta-Ethik (Europäische Hochschulschriften Reihe XX, Philosophie 409), Frankfurt am Main et al. 1993.
Gentsch, L., Und immer stirbt ein bißchen Gott. Der Abschied vom Gottesstaat, Bd. II, Frankfurt am Main et al. 2000.
Gil, J., Chronica Hispana saeculi VIII et IX. Cura et studio (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 65), Turnhout 2018.
Gil, J., Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. I (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Manuales y Anejos de „Emerita“ 28), Madrid 1973.
Gil, J., Judíos y Cristianos en Hispania (s. VIII y IX), in: Hispania Sacra 31 (1978–79), S. 9–88.
Gil, J., Los terrores del año 800, in: Actas del Simposio para el Estudio de los Codices del „Comentario sobre al Apocalipsis“ de Beato de Liébana, Madrid 1978, S. 215–247.
Gil, J., Notas sobre la *Chronica Pseudo-Isidoriana*, in: Boletín de la Real Academia Española 98 (2018), S. 255–265.
Gil, J., Textos olvidados del Codice de Roda, in: Habis 2 (1971), S. 165–178.
Gil Fernández, J., Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y „A Sebastián“), Crónica Albeldense (y „Profética“) (Universidad de Oviedo, Publicaciones del Departamento de Historia Medieval 11), Oviedo 1985.
Glei, R. / Khoury, A. T., Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. Schriften zum Islam (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 3), Würzburg 1995.
Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales (Hrsg.), De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII–IX), XXXIX Semana de Estudios Medievales, Estella, 17–20 de julio de 2012 (Semana de Estudios Medievales 39), Pamplona 2013.
Goddard, H., A History of Christian-Muslim Relations (The New Edinburgh Islamic Surveys), Chicago 2000.

Goetz, H.-W., Die Geschichtstheologie des Orosius (Impulse der Forschung 32), Darmstadt 1980.

Goetz, H.-W., Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert) 1, Berlin 2013.

Goetz, H.-W., Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter (Orbis medievalis, Vorstellungswelten des Mittelalters 1), Berlin 1999.

Goetz, H.-W., Was wird im frühen Mittelalter unter „Häresie" verstanden? Zur Häresiewahrnehmung des Hrabanus Maurus, in: Aurast, A. / Goetz, H.-W. (Hrsg.), Die Wahrnehmung anderer Religionen im frühen Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze, Berlin 2012, S. 47–88.

Goetz, H.-W., Zeit / Geschichte. Mittelalter, in: P. Dinzelbacher (Hrsg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 2008, S. 738–748.

Gómez-Moreno, M., Introducción a la Historia Silense con versión castellana de la misma y de la Crónica de Sampiro (Ensayos de vulgarización histórica 1), Madrid 1921.

Gómez-Moreno, M., Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III., in: Boletín de la Real Academia de la Historia 100 (1932), S. 562–628.

González Blanco, A. / González Fernández, R. / Molina Gómez, J. A. (Hrsg.), Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia (Antigüedad y Cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad tradía 28), Murcia 2013.

González-Blanco García, E., *Sarracín, Sarraceno* y su semántico. Un problema léxico abierto, in: Interlingüística 17 (2006), S. 445–454.

González Muñoz, F., La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113). Edición crítica, traducción y estudio (Biblioteca Filológica 6), Noia (A Coruña) 2000.

González Muñoz, F., La nota del códice de Roda sobre el obispo Osio y el monje Ozim, in: Collectanea Christiana Orientalia 20 (2013), S. 51–63.

González Muñoz, F., Un perfíl para el autor de la Crónica Mozárabe de 754, in: Collectanea Christiana Orientalia 15 (2018), S. 31–48.

Goode, P. L., Covadonga, su historia y su leyenda, in: Hispania 10, 3 (1927), S. 160–166.

Greisiger, L., Opening the Gates of the North in 627: War, Anti-Byzantine Sentiment and Apocalyptic Expectancy in the Near East Prior to the Arab Invasion, in: Brandes, W. / Schmieder, F. / Voss, R. (Hrsg.), Peoples of the Apocalypse. Eschatological Beliefs and Political Scenarios (Millenium-Studien 63), Berlin / Boston 2016, S. 63–79.

Grifoni, C. / Gantner, C., The Third Latin Recension of the *Revelationes* of Pseudo-Methodius – Introduction and Edition, in: Wieser, V. / Eltschinger, V. (Hrsg.), Cultures of Eschatology, Vol. 1, Empires and Scriptual Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities (Cultural History of Apocalyptic Thought 3), Berlin / Boston 2020, S. 194–253.

Grünwaldt, K., Gott und sein Volk. Die Theologie der Bibel, Darmstadt 2006.
Guadalajara Medina, J., El Anticristo en la España medieval (Arcadia de las letras 26), Madrid 2004.
Gurjewitsch, A. J., Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1986.
Haag, H., s. v. Jerusalem, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, Freiburg 1960, Sp. 899–911.
Haarmann, H., Lexikon der untergegangenen Völker. Von Akkader bis Zimbern, München 2012.
Hansen, O. / Villwock, J., Einleitung, in: Bohn, V. (Hrsg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik (Poetik. Internationale Beiträge 2), Frankfurt am Main 1988, S. 7–21.
Harris, J. A., Arca Santa of Oviedo, in: O'Neil, J. P. / Howard, K. / Lucke, A. M. (Hrsg.), The Art of Medieval Spain A.D. 500–1200, New York 1993, S. 259 f.
Harris, J. A., Redating the Arca Santa of Oviedo, in: The Art Bulletin 77, 1 (1995), S. 82–93.
Harris, J. A., The Bible and the Meaning of History in the Middle Ages, in: Boynton, S. / Reilly, D. J. (Hrsg.), The Practice of the Bible in the Middle Ages. Production, Reception, & Performance in Western Christianity, New York 2011, S. 84–104.
Haslinger, P., Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte, in: Eder, F. X. (Hrsg.), Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006, S. 27–50.
Haye, T., Oratio. Mittelalterliche Redekunst in lateinischer Sprache (Mittellateinische Studien und Texte 27), Leiden / Boston / Köln 1999.
Heinzelmann, M., Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 33), Turnhout 1979.
Henriet, P., Chronica Naierensis, in: Thomas, D. / Mallett, A. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 3 (1050–1200) (History of Christian-Muslim Relations 15), Leiden / Boston 2011, S. 778–782.
Henriet, P., Cluny and Spain before Alfonso VI: Remarks and Propositions, in: Journal of Medieval Iberian Studies 9, 2 (2017), S. 206–219.
Henriet, P., Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XIe–XIIIe siècles). Quelques remarques, in: Cahiers de linguistique hispanique médiévale 23 (2000), S. 53–85.
Henriet, P., Historia Silense, in: Thomas, D. / Mallett, A. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 3 (1050–1200) (History of Christian-Muslim Relations 15), Leiden / Boston 2011, S. 370–374.
Henriet, P., L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IXe–XIIIe siècle), in: Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales 15 (2003), S. 81–127.
Henriet, P., Les clercs, l'espace et la mémoire, in: Annexes des Cahiers de linquistique et de civilisation hispaniques médiévales 15 (2003), S. 11–25.

Henriet, P., *Mille formis Daemon*. Usage et fonctions de la croix dans l'Hispania de IXe–XIe siècles, in: Deswarte, T. / Sénac, P. (Hrsg.), Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers-Angoulême (26, 27 et 28 septembre 2002) (Culture et société médiévales 4), Turnhout 2005, S. 163–181.

Henriet, P., Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'*Arca Sancta* selon l'évêque Pélage d'Oviedo, in: Caseau, B. / Cheynet, J.-C. / Déroche, V. (Hrsg.), Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval (Monographies, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 23), Paris 2006, S. 235–248.

Herbers, K., Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptualisierung und Wahrnehmung, in: Historische Zeitschrift 301 (2015), S. 1–30.

Herbers, K., Christen, Juden und Muslime. Kontakte und Abgrenzungen während des hohen Mittelalters auf der Iberischen Halbinsel, in: Tischler, M. M. / Fidora, A. (Hrsg.), Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel um Hoch- und Spätmittelalter (Erudiri Sapientia, Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011, S. 37–54.

Herbers, K., Covadonga, Poitiers und Roncesvalles. Das Abendland und sein islamisches Feindbild?, in: Meier-Walser, R. C. / Rill, B. (Hrsg.), Der europäische Gedanke. Hintergrund und Finalität (Politische Studien), München 2001, S. 97–113.

Herbers, K., Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jahrhundert, in: Hehl, E.-D. / Ringel, I. H. / Seibert, H. (Hrsg.), Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen 6), Stuttgart 2002, S. 25–60.

Herbers, K., Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, Stuttgart 2006.

Herkenhoff, M., Isidor von Sevilla, in: Knefelkamp, U. (Hrsg.), Weltbild und Realität. Einführung in die mittelalterliche Geschichtsschreibung, Pfaffenweiler 1992, S. 15–24.

Heydemann, G., People(s) of God? Biblical Exegesis and the Language of Community in Late Antique an Early Medieval Europe, in: Hovden, E. / Lutter, C. / Pohl, W. (Hrsg.), Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches (Brill's Series on the Early Middle Ages 25), Leiden / Boston 2016, S. 27–60.

Hill, J., Friend or Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah mt (Biblical Interpretation Series 40), Leiden / Boston / Köln 1999.

Hillgarth, J. N., Historiography in Visigothic Spain, in: La Storiografia altomedievale, 10–16 aprile 1969, Tomo primo, Spoleto 1970, S. 261–311.

Hillgarth, J. N., Spanish Historiography and Iberian Reality, in: Hillgarth, J. N. (Hrsg.), Spain and the Mediterranean in the Later Middle Ages (Collected Studies 764), Aldershot 2003, S. 23–43.

Hodges, R. / Whitehouse, D., Mohammed, Charlemagne & the Origins of Europe. Archeology and the Pirenne Thesis, London 1983.

Holländer, H., „… inwendig voller Figur“. Figurale und typologische Denkformen in der Malerei, in: Bohn, V. (Hrsg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik (Poetik. Internationale Beiträge 2), Frankfurt am Main 1988, S. 166–205.

Hook, D., From the Persians to Pelayo: Some Classical Complications in the Covadonga Complex, in: Hook, D. (Hrsg.), From Orosius to the *Historia Silense*. Four Essays on the Late Antique and Early Medieval Historiography of the Iberian Peninsula (HiPLAM, Hispanic, Portugese, & Latin American Studies, Bristol Medieval Studies 2), Bristol 2005, S. 51–96.

Hottinger, A., Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien, Zürich 1997.

Hoyland, R. G., Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Princeton 1997.

Huete Fudio, M., La Historiografía latina medieval en la Península Ibérica (siglos VIII–XII). Fuentes y Bibliografía, Madrid 1997.

Ifrah, G., Universalgeschichte der Zahlen, Frankfurt am Main / New York 1991.

Isla, A., Building Kingship on Words. *Magni reges* and *sanctus rex* in the Asturleonese Kingdom, in: Journal of Medieval History 28, 3 (2002), S. 249–261.

Isla, A., Poder regio y memoria escrita. Las crónicas regias altomedievales, in: López Ojeda, E. (Hrsg.), La memoria del poder, el poder de la memoria. XXVII semana de estudios medievales, Nájera, del 25 al 29 julio de 2016 (Actas del Insituto de Estudios Riojanos), Logroño 2017, S. 45–67.

Isla Frez, A., *Discordia fratrum* y el influjo historiográfico sobre la *Historia* mal llamada Silense, in: Anuario de Estudios Medievales 43, 2 (2013), S. 677–694.

Isla Frez, A., La monarquía leonesa según Sampiro, in: Loring García, M. I. (Hrsg.), Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Profesor Abilio Barbero de Aguilera, Madrid 1997, S. 33–57.

Isla Frez, A., Una historia Leonesa, su perfil y sus costuras, in: Edad Media. Revista de Historia 12 (2011), S. 143–157.

Jankrift, K. P., 711 n. Chr. – Muslime in Europa! (Wendepunkte der Geschichte), Stuttgart 2011.

Jarrett, J., Before the Reconquista. Frontier Relations in Medieval Iberia, 718 to 1031, in: Muñoz-Basols, J. / Lonsdale, L. / Delgado, M. (Hrsg.), The Routledge Companion to Iberian Studies, Abington / New York 2017, S. 27–40.

Jaspers, K., Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1985.

Jaspert, N., Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späteren Salierzeit, in: Schneidmüller, B. / Weinfurter, S. (Hrsg.), Salisches Kai-

sertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., Darmstadt 2007, S. 307–340.

Jaspert, N., „Reconquista“. Interdependenzen und Tragfähigkeit eines wertekategorialen Deutungsmusters, in: Tischler, M. M. / Fidora, A. (Hrsg.), Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter (Erudiri Sapientia, Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011, S. 445–465.

Jerez, E., Arte compilatoria pelagiana: la formación del *Liber cronicorum*, in: Arizaleta, A. (Hrsg.), Poétique et chronique. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (péninsule Ibérique et France) (Méridiennes), Toulouse 2008, S. 47–87.

Keller, H., *Macchabaeorum pugnae*. Zum Stellenwert eines biblischen Vorbilds in Widukinds Deutung der ottonischen Königsherrschaft, in: Keller, H. / Staubach, N. (Hrsg.), Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23), Berlin / New York 1994, S. 417–437.

Kelly, C., The Shape of the Past: Eusebius of Caesarea and Old Testament History, in: Kelly, C. / Flower, R. / Williams, M. S. (Hrsg.), Unclassical Traditions, Vol. 1: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity (Cambridge Classical Journal, Supplementary Vol. 34), Cambridge 2010, S. 13–57.

Kennedy, H., Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus, Abington / New York 1996.

Khoury, A. T., Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch, Freiburg 1990.

Klein, A., Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39 (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 391), Berlin / New York 2008.

König, D. G., Der Islam und die Genese Europas – Zwischen Ideologie und Geisteswissenschaft. Europavortrag des Historischen Instituts, Saarbrücken 2018.

Krämer, K. F., s. v. Chaldäer, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, Freiburg 1958, Sp. 1002–1004.

Kretschmer, M. T. (Hrsg.), La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale (Textes et Études du Moyen Âge 75), Turnhout 2014.

Kretschmer, M. T., Y a-t-il une „typologie historiographique“?, in: Kretschmer, M. T. (Hrsg.), La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale (Textes et Études du Moyen Âge 75), Turnhout 2014, S. 1–23.

Lacarra de Miguel, J. M., Textos navarros del Códice de Roda, in: Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 1 (1945), S. 193–284.

Landwehr, A., Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4), Frankfurt am Main / New York 2009.

Langgärtner, G. / May, G., s. v. Akklamation, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Stuttgart 1999, Sp. 251 f.
Las Heras, I. J., Temas y expresiones bíblicas en las crónicas del ciclo de Alfonso III, in: Hispania Sacra. Revista española de historia eclesiástica 49 (1997), S. 587–600.
Leader, R. E., The David Plates Revisited: Transforming the Secular in Early Byzantium, in: The Art Bulletin 82, 3 (2000), S. 407–427.
Leví Della Vida, G., The „Bronze Era“ in Moslem Spain, in: Journal of the American Oriental Society 63, 3 (1943), S. 183–191.
Linehan, P., At the Spanish Frontier, in: Linehan, P. / Nelson, J. L. (Hrsg.), The Medieval World, Oxon 2001, S. 37–59.
Linehan, P., History and the Historians of Medieval Spain, Oxford 1993.
López Pereira, J. E., Continuidad y novedad léxica en las Crónicas Asturianas, in: Mittellateinisches Jahrbuch 25 (1989–1990), S. 295–310.
López Pereira, J. E., Crónica Mozárabe de 754. Edición crítica y traducción (Textos Medievales 58), Zaragoza 1980.
López Pereira, J. E., Estudio crítico sobre la Crónica Mozarabe de 754, Zaragoza 1980.
López Pereira, J. E., Interpolaciones en la historiografía hispano-latina medieval: el caso de la crónica mozárabe de 754, in: Colegio Universitario de Toledo (Hrsg.), Toledo y Carpetania en la Edad Antigua: simposio celebrado en el Colegio Universitario de Toledo 6 al 8 noviembre 1986 (Toledo universitario 16), Toledo 1990, S. 279–290.
López Pereira, J. E., La *Crónica mozárabe de 754*: primera fuente de información sobre el mundo árabe en Occidente, in: García Moreno, L. A. / Sánchez Medina, E. (Hrsg.), Del Nilo al Guadalquivir. II estudios sobre las fuentes de la conquista islámica. Homenaje al profesor Yves Moderán (Antiquitas et media aetas 1), Madrid 2013, S. 69–82.
López Pereira, J. E., Textos y contextos de las primeras impresiones sobre los árabes en la Península ibérica, in: Martínez Gázquez, J. / de la Cruz Palma, Ó. / Ferrero Hernández, C. (Hrsg.), Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico, Barcelona, 7–10 de septiembre de 2009 (Millenario medieval 92), Firenze 2011, S. 891–900.
López Pereira, J. E., Transmisión e interpolación en los textos historiográficos latinos medievales, in: Calamus Renascens. Revista de humanismo y tradición clásica 11 (2010), S. 107–118.
Lubac, H. de, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung (Theologia Romanica 23), Freiburg 1999.
Lubac, H. de, „Typologie“ und „Allegorese“, in: Lubac, H. de, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung (Theologia Romanica 23), Freiburg 1999, S. 265–317.
Lurker, M., s. v. Biene, in: Lurker, M. (Hrsg.), Wörterbuch der Symbolik (Kröners Taschenausgabe 464), Stuttgart 1991, S. 91 f.

Lurker, M., s. v. Finsternis, in: Lurker, M. (Hrsg.), Wörterbuch der Symbolik (Kröners Taschenausgabe 464), Stuttgart 1991, S. 208.

Lurker, M., s. v. Schwert, in: Lurker, M. (Hrsg.), Wörterbuch der Symbolik (Kröners Taschenausgabe 464), Stuttgart 1991, S. 659 f.

Makki, M. A., Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe, in: Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid 9–10 (1961–1962), S. 65–92.

Manzano Moreno, E., Árabes, Bereberes y Indígenas: Al-Andalus en su primer período de su formación, in: Barceló, M. / Toubert, P. (Hrsg.), L'Incastillamento. Actes des rencontres de Gérone (26–27 novembre 1992) et de Rome (5–7 mai 1994), Rom 1998, S. 157–175.

Manzano Moreno, E., Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al-Andalus durante la época de los Omeyas, in: Herbers, K. / Jaspert, N. (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa (Europa im Mittelalter 7), Berlin 2007, S. 219–238.

Marschner, P. S., The World Map of the *Corpus Pelagianum* (BNE, 1513, fol. 1v) and its Strategies of Identification, in: Medieval Worlds 13 (2021), S. 195–228.

Martin, D.-C., The Choice of Identity, in: Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture 1, 1 (1995), S. 5–20.

Martin, G., Un récit (La chute du royaume wisigothique d'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VIII[e] et IX[e] siècles), in: Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale 11, Histoires de l'Espagne médiévale (historiographie, geste, romancero) (1997), S. 11–42.

Martín Rodríguez, J.-L., Reconquista y cruzada, in: Studia Zamorensia 3 (1996), S. 215–241.

Martínez Díez, G., La emigración mozárabe al rein de León, siglos IX y X, in: González Blanco, A. / González Fernández, R. / Molina Gómez, J. A. (Hrsg.), Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia (Antigüedad y cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad tradía 28), Murcia 2013, S. 99–117.

Martínez Ortega, R., La *Chronica Naierensis*: acerca de su toponimia, in: Habis 29 (1998), S. 307–322.

Martínez Pizarro, J., The Story of Wamba. Julian of Toledo's *Historia Wambae regis*, Washington D. C. 2012.

Maser, M., Reconquista, in: Borgolte, M. (Hrsg.), Migrationen im Mittelalter. Ein Handbuch, Berlin 2014, S. 161–169.

Maser, M. / Herbers, K. (Hrsg.), Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011.

Maser, M. / Herbers, K. / Ferrari, M. C. / Bobzin, H. (Hrsg.), Von Mozarabern und Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe 41), Münster 2014.

McCluskey, R., Malleable Accounts: Views of the Past in Twelfth Century Iberia, in: Magdanilo, P. (Hrsg.), The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe, London / Rio Grande 1992, S. 211–225.
McCormick, M., Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A. D. 300–900, Cambridge 2007.
McGinn, B., Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages (Records of Civilization, Sources and Studies 96), New York 1979.
Mégier, E., „Ecclesiae sacramenta“. The Spiritual Meaning of Old Testament History and the Foundation of the Church in Hugh of Fleurys „Historia ecclesiastica“, in: Studi medievali 43 (2002), S. 625–650.
Mégier, E., *Fabulae* ou *historiae*? Mythologie grecque et exégèse typologique dans la chronique d'Otton de Freising, in: Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung 15 (2002), S. 15–30.
Meier, E., Handbuch der Heiligen, Darmstadt 2010.
Menéndez Pidal, R., Sobre la crónica Pseudo Isidoriana, in: Cuadernos de Historia de España 21–22 (1954), S. 5–15.
Meyer, H., Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch (Münstersche Mittelalter-Schriften 25), München 1975.
Meyer, H. / Suntrup, R., Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalter-Schriften 56), München 1987.
Miranda García, F., Legitimar al enemigo (musulmán) en las crónicas hispanocristianas (Ss. XI–XII), in: de Ayala Martínez, C. / Fernandes, I. C. F. (Hrsg.), Cristãos contra muçulmanos na Idade Média peninsular. Bases ideológicas e doutrinais de uma confrontação (séculos X–XIV) [Cristianos contra musulmanes en la Edad Media peninsular. Bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X–XIV)], Lissabon 2015, S. 219–239.
Miranda García-Tejedor, C., El „Liber Testamentorum“ (Oviedo, catedral metropolitana), in: Románico 4 (2007), S. 34–41.
Mitre, E., La España medieval. Sociedades. Estados. Culturas (Fundamentos 63), Madrid 1984.
Möhring, H., Der Arabersturm, die Endkaiser-Weissagung der Christen und die Mahdī-Erwartung der Muslime, in: Aertsen, J. A. / Pickavé, M. (Hrsg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin / New York 2002, S. 193–206.
Möhring, H., Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen 3), Stuttgart 2000.
Möhring, H., Endkaiser und Mahdī-Erwartung als Charakteristikum der Geschichte Europas und des Vorderen Orients, in: Historische Zeitschrift 274, 2 (2002), S. 315–327.
Montenegro, J. / del Castillo, A., Don Pelayo y los orígines de la Reconquista: un nuevo punto de vista, in: Hispania 180 (1992), S. 5–32.

Montenegro, J. / del Castillo, A., En torno a la conflictiva fecha de la Batalla de Covadonga, in: Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval 8 (1990–1991), S. 7–18.

Moure Casas, A. M., En torno a las fuentes de la Crónica Mozárabe, in: Hvmanitas. In honorem Antonio Fortán, Madrid 1992, S. 351–363.

Münkler, M., Die Wörter und die Fremden: Die monströsen Völker und ihre Lesarten im Mittelalter, in: Borgolte, M. / Schneidmüller, B. (Hrsg.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule [Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School] (Europa im Mittelalter 16), Berlin 2010, S. 27–49.

Newton, R. R., Medieval Chronicles and the Rotation of the Earth, Baltimore 1972.

Nirenberg, D., Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain, in: The Americal Historical Review 107, 4 (2002), S. 1065–1093.

Nöldeke, T., Epimetrum, in: Mommsen, T. (Hrsg.), Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII, Vol. II (Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum 11), Berlin 1894, S. 368 f.

Noth, M., Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, in: Lammers, W. (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959 (Wege der Forschung 21), Darmstadt 1961, S. 30–54.

O'Callaghan, J. F., A History of Medieval Spain, Ithaca / London 1975.

Oeser, E., Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie, Darmstadt 2015.

Ohlig, K.-H., Wieso dunkle Anfänge des Islam?, in: Ohlig, K.-H. / Puin, G.-R. (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2006, S. 7–13.

Ohly, F., Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena, in: Ohly, F. (Hrsg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 171–273.

Ohly, F., Halbbiblische und außerbiblische Typologie, in: Ohly, F. (Hrsg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 361–400.

Ohly, F., Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto, in: Ohly, F. (Hrsg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 32–92.

Ohly, F., Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: Ohly, F. (Hrsg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 312–337.

Ohly, F., Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: Natur, Religion, Sprache, Universität. Universitätsvorträge 1982/83 (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 7), Münster 1983, S. 68–102.

Ohly, F., Typologische Figuren aus Natur und Mythus, in: Haug, W. (Hrsg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 3), Stuttgart 1979, S. 126–166.

Ohly, F., Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, in: Ohly, F. (Hrsg.), Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 1–31.

Oliver Pérez, D., Sarraceno: su Etimología e Historia, in: Al-qantara. Revista de estudios árabes 15, 1 (1994), S. 99–130.

Orcástegui, C. / Sarasa, E., La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V–XIII (Historia, Serie menor), Madrid 1991.

Ortag, P., Islamische Kultur und Geschichte. Ein Überblick, Dresden 2010.

Palmer, J. T., The Apocalypse in the Early Middle Ages, Cambridge 2014.

Pascual Martínez, L., Un cronista Murciano del siglo XI: el autor de la „Crónica Seudo Isidoriana“, in: Murgetana 38 (1972), S. 49–60.

Pavón Benito, J. / García de la Borbolla, Á., Morir en la edad media. La muerte en la Navarra medieval, Valencia 2007.

Payne, S. G., Visigoths and Asturians Reinterpreted: The Spanish Grand Narrative Restored?, in: Corfis, I. A. / Harris-Northall, R. (Hrsg.), Medieval Iberia. Changing Societies and Cultures in Contact and Transition (Colección Támesis, Serie A: Monografías 247), Woodbridge 2007, S. 47–56.

Pérez de Tudela y Velasco, M. I., Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años, in: En la España Medieval 21 (1998), S. 9–28.

Pérez de Urbel, J., Pelayo de Oviedo y Sampiro de Astorga, in: Hispania 11 (1951), S. 387–412.

Pérez de Urbel, J., Sampiro. Su crónica y la monarquia Leonesa en el siglo X (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Medievales, Estudios 26), Madrid 1952.

Pérez de Urbel, J. / González Ruiz-Zorrilla, A., Historia Silense. Edición, crítica e introducción (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Medievales, Textos 30), Madrid 1959.

Pérez González, M., Influencias clasicas y biblicas en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, in: Pérez González, M. (Hrsg.), Actas I congreso nacional de latin medieval (León, 1–4 de diciembre de 1993), León 1995, S. 349–355.

Pérez Marinas, I., Las obras de las Crónicas de Alfonso III: Crónica de Alfonso II sobre el final de los reyes Godos, leyenda de Covadonga, Crónica de Sebastián de Salamanca y Crónica de Ordoño I, in: STVDIVM. Revista de Humanidades 20 (2014), S. 29–54.

Pick, L. K., Gender in the Early Spanish Chronicles: From John of Biclar to Pelayo of Oviedo, in: La corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures 32, 3 (2004), S. 227–248.

Pick, L. K., Islam Concealed and Revealed: The *Chronicle of 754* and Beatus of Liébana’s *Commentary on the Apocalypse*, in: Barton, S. / Portass, R.

(Hrsg.), Beyond the Reconquista. New Directions in the History of Medieval Iberia (711–1085) (The Medieval and Early Modern Iberian World 76), Leiden / Boston 2020, S. 257–282.

Pirenne, H., Mahomet et Charlemagne, Paris / Brüssel 1937.

Pochoshajew, I., Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2007.

Pochoshajew, I., Zur theologischen Legitimation des freiwilligen Todes in den Texten von Albarus und Eulogius, in: Maser, M. / Herbers, K. (Hrsg.), Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011, S. 189–207.

Pohl, W., s. v. Gentile Ordnungen, in: Melville, G. / Staub, M. (Hrsg.), Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 1, Darmstadt 2017, S. 171–175.

Pohl, W., Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity, in: Pohl, W. / Reimitz, H. (Hrsg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800 (The Transformation of the Roman World 2), Leiden / Boston / Köln 1998, S. 17–69.

Pohl, W. / Dörler, P., Isidore and the *gens gothorum*, in: Antiquité Tardive. Antigüedad Tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tarda Antichità, Vol. 23, Isidore de Séville et son temps (2015), S. 133–141.

Porzig, P., Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 397), Berlin 2009.

Poser, R., Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (Supplements to Vetus Testamentum 154), Leiden / Boston 2012.

Prelog, J., s. v. Beatus v. Liébana. I. Leben und Werk, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Stuttgart 1999, Sp. 1746.

Prelog, J., Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 134), Frankfurt am Main / Bern / Cirencester 1980.

Queimada e Silva, T. J., The *Reconquista* Revisited. Mobilising Medieval Iberian History in Spain, Portugal and beyond, in: Horswell, M. / Awan, A. N. (Hrsg.), The Crusades in the Modern World (Engaging the Crusades 2), London 2020, S. 57–74.

Rebenich, S., Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Historia, Einzelschriften 72), Stuttgart 1992.

Regesta Imperii, Vol. I, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern, 751–918 (987), Bd. 4: Papstregesten 800–911, Teil 3: 872–882, Wien / Köln / Weimar 2013, Nr. †90, S. 50 f.

Regesta Imperii, Vol. I, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern, 751–918 (987), Bd. 4: Papstregesten 800–911, Teil 3: 872–882, Wien / Köln / Weimar 2013, Nr. †97, S. 55 f.

Reilly, B. F., The Contest of Christian and Muslim Spain. 1031–1157 (History of Spain), Cambridge / Oxford 1992.

Reilly, B. F., The *Historia Compostelana*: the Genesis and Composition of a Twelfth-Century Spanish *Gesta*, in: Speculum 44, 1 (1969), S. 78–85.

Reinink, G. J., From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam, in: Brandes, W. / Schmieder, F. (Hrsg.), Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Millennium-Studien 16), Berlin / New York 2008, S. 75–87.

Reinink, G. J., Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam, in: Cameron, A. / Conrad, L. I. (Hrsg.), The Byzantine and Early Islam Near East, Vol. I, Problems in the Literary Source Material (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1/1), Princeton 1992, S. 149–187.

Reinink, G. J., Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, in: Verbeke, W. / Verhelst, D. / Welkenhuysen, A. (Hrsg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensie 15), Leuven 1988, S. 82–111.

Reinink, G. J., Tyrannen und Muslime. Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodios, in: Vanstiphout, H. L. J. / Jongeling, K. / Leemhuis, F. / Reinink, G. J. (Hrsg.), Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East Presented to J. H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends, Groningen 1986, S. 163–175.

Rendtorff, R., The Psalms of David: David in the Psalms, in: Flint, P. W. / Miller Jr., P. D. (Hrsg.), The Book of Psalms. Composition and Reception (Supplements to Vetus Testamentum 99), Leiden / Boston 2005, S. 53–64.

Richard, B., L'Islam et les Musulmans chez les Chroniqueurs Castillans du Milieu du Moyen Âge, in: Hespéris-Tamuda 12 (1971), S. 107–132.

Ringel, I. H., „Ipse transfert regna et mutat tempora". Beobachtungen zur Herkunft von Dan. 2,21 bei Urban II., in Hehl, E.-D. / Seibert, H. / Staab, F. (Hrsg.), Devs qvi mvtat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters, Festschrift für Alfons Becker zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag, Sigmaringen 1987, S. 137–156.

Rivero, I., Compendio de historia medieval Española (Colegio universitario de Ediciones Istmo 14), Madrid 1982.

Rochow, I., Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben, Frankfurt am Main et al. 1994.

Rodríguez Díaz, E. E. / Sanz Fuentes, M. J. / Fernández Vallina, E. / Yarza Luaces, J. (Hrsg.), Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995.

Rodríguez Muñoz, J., De las crónicas a la historia: el caso de Alfonso II, in: Lletres asturianes: Boletín Oficial de l'Academia de la Lingua Asturiana 46 (1994), S. 81–97.

Röhrig, F., Der Verduner Altar, Klosterneuburg 2009.

Rotter, E., Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zur Zeitschrift Der Islam, Neue Folge 11), Berlin / New York 1986.

Ruiz de la Peña, J. I., La Cultura en la Corte Ovetense, in: Gil Fernández, J. (Hrsg.), Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y „A Sebastián“), Crónica Albeldense (y „Profética“) (Universidad de Oviedo, Publicaciones del Departamento de Historia Medieval 11), Oviedo 1985, S. 11–42.

Sackur, E., Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und tiburtinische Sibylle, Halle a. S. 1898.

Sales Montserrat, A. M., Estudios sobre el Latín Hispánico. La crónica Mozárabe de 754, Barcelona 1977.

Sánchez-Albornoz, C., De nuevo sobre la Crónica de Alfonso III y sobre la llamada Historia Siliense, in: Cuadernos de Historia de España 37–38 (1963), S. 292–317.

Sánchez-Albornoz, C., El autor de la crónica llamada de Albelda, in: Bulletin Hispanique 50, 3–4 (1948), S. 291–304.

Sánchez-Albornoz, C., El relato de Alfonso III sobre Covadonga, in: Sánchez-Albornoz, C. (Hrsg.), Investigaciones sobre Historiografia Hispana medieval (siglos VIII al XII). Buenos Aires 1967, S. 161–202 [ursprünglich in: Humanitas 3, 9 (1957), S. 13–50].

Sánchez-Albornoz, C., La redeacción original de la Crónica de Alfonso III, in: Sánchez Albornoz, C. (Hrsg.), Orígenes de la nación española, Bd. 3, Oviedo 1975, S. 755–774.

Sánchez-Albornoz, C., Sobre el autor de la llamada Historia Silense, in: Cuadernos de Historia de España 23–24 (1955), S. 307–316.

Sánchez-Albornoz, C., Sobre la autoridad de las cronicas de Albelda y de Alfonso III, in: Bulletin Hispanique 49, 3–4 (1947), S. 283–298.

Sánchez-Albornoz y Menduiña, C., Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII, in: Sánchez-Albornoz y Menduiña, C. (Hrsg.), En torno a los orígines del feudalismo, Bd. 2,1, Los árabes y el régimen prefeudal carolingio (Temas 1), Mendoza 1942, S. 23–33.

Sánchez Albornoz, C., San Isidoro, „Rasis“ y la Pseudo Isidoriana, in: Cuadernos de Historia de España 4 (1946), S. 73–113.

Sánchez Albornoz, C., ¿Se peleó en Covadonga?, in: Archivum 12 (1963), S. 90–101.

Sánchez Alonso, B., Crónica del obispo Don Pelayo (Textos Latinos de la Edad Media Española, Volúmenes publicados, Sección primera, Crónicas 3), Madrid 1924.

Sánchez Alonso, B., Historia de la historiografía epsañola, Bd. I, Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo (…–1543), Madrid 1947.

Sánchez-Prieto Borja, P., Biblia e historiografía en los códices medievales, in: Belén Carro Carvajal, E. / Durán Barceló, J. (Hrsg.), Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación, Congreso internacional de manuscritos literarios Españoles (Edad Media), celebrado en San Millán de la Cogolla, del 11 de noviembre al 1 de diciembre de 2007 (Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, Serie maior 10), Logroño 2009, S. 71–90.

Santos Coco, F., Historia Silense (Tetos Latinos de la Edad Media Española, Volúmenes publicaso, Sección primera, Crónicas 2), Madrid 1921.

Sanz Fuentes, M. J., Documentos Pontificios en el *Liber Testamentorum Ecclesie Ovetensis*, in: Herbers, K. / Fleisch, I. (Hrsg.), Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Europa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge 11), Berlin / New York 2011, S. 219–232.

Sarasin, P., Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2003.

Schäffter, O., Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: Schäffter, O. (Hrsg.), Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen 1991, S. 11–42.

Schermann, T., Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte, Leipzig 1907.

Schleusener-Eichholz, G., Das Auge im Mittelalter, Bd. I, München 1985.

Schmidt, P. G., s. v. barbarus, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 2, Berlin / New York 1976, S. 49 f.

Schroeter, J. F., Spezieller Kanon der zentralen Sonnen- und Mondfinsternisse, welche innerhalb des Zeitraums von 600 bis 1800 n. Chr. in Europa sichtbar waren, Kristiana [Oslo] 1923.

Schulze Roberg, M., La mitificación bíblica de la historia: los árabes y la batalla de Covadonga en la Crónica de Alfonso III, in: Prieto Entrialgo, C. E. (Hrsg.), Arabes in patria Asturiensium (Asturiensis Regni territorium, Documentos y estudios sobre el período tardorromano y medieval en el noroeste hispano 3), Oviedo 2011, S. 39–51.

Schwarte, K.-H., Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre (Antiquitas, Reihe 1, Abhandlungen zur Alten Geschichte 12), Bonn 1966.

Schwenkow, L., Die lateinisch geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch die Araber, Göttingen 1894.

Sénac, P., Al-Mansûr. Le fléau de l'an mil, Paris 2006.

Singer, H.-R., s. v. Almoraviden, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Stuttgart / Weimar 1999, Sp. 449 f.

Singer, H.-R., s. v. Mauren, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, Stuttgart / Weimar 1999, Sp. 410.

Sirantoine, H., Histories of the Islamic World in the Chronicles of the Kingdom of León (End-Ninth to Mid-Twelfth Centuries), in: Parergon 35, 2 (2018), S. 119–145.

Sirantoine, H., Le discours monarchique de *Chroniques Asturiennes* (fin IXe siècle). Trois modes de légitimation pour les rois des Asturies, in: Fernández Catón, J. M. (Hrsg.), Monarquía y sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII, Bd. 2 (Fuentes y estudios de historia leonesa 118), León 2007, S. 793–819.

Sirantoine, H., What’s in a Word? Naming „Muslims“ in Medieval Christian Iberia, in: Jones, C. / Kostick, C. / Oschema, K. (Hrsg.), Making the Medieval Relevant. How Medieval Studies Contribute to Improving our Understanding of the Present (Das Mittelalter, Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte 6), Berlin / Boston 2020, S. 225–238.

Smalley, B., The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952.

Smith, A. D., Chosen Peoples, Oxford 2003.

Solano Fernández-Sordo, A., La construcción de una memoria del linaje region. La noción de panteón dinástico de la dinastía asturleonesa (ss. IX–XI), in: En la España Medieval 40 (2017), S. 339–374.

Solano Fernández-Sordo, A., La ideología del reino de Asturias a través de sus crónicas, in: Boletin de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos 173–174 (2009), S. 109–157.

Sønnesyn, S., Eternity in Time, Unity in Particularity: The Theological Basis of Typological Interpretations in Twelfth-Century Historiography, in: Kretschmer, M. T. (Hrsg.), La typologie biblique comme forme de pensée dans l’historiographie médiévale (Textes et Études du Moyen Âge 75), Turnhout 2014, S. 77–95.

Sorber, A., Prophetic Resistance to Islam in Ninth-Century Córdoba: Paulus Alvarus and the *Indiculus Luminosus*, in: Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue 25 (2019), S. 433–456.

Southern, R. W., Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge 1962.

Speyer, W., Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abteilung 1/2), München 1971.

Steinacher, R., Von Würmern bei lebendigem Leib zerfressen … und die Läusesucht *Phtheiriasis*, in: Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik 18 (2003), S. 145–166.

Struve, T., Endzeiterwartungen als Symptom politisch-sozialer Krisen im Mittelalter, in: Aertsen, J. A. / Pickavé, M. (Hrsg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin / New York 2002, S. 207–226.

Thomas, D. / Mallett, A. (Hrsg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 3 (1050–1200) (History of Christian-Muslim Relations 15), Leiden / Boston 2011.

Thomas, J., Frühe spanische Zeugnisse zum Islam. Vorschläge für eine differenzierte Betrachtung der Konflikte und der religiösen Gemeinsamkeiten zwischen dem Osten und dem Westen des arabischen Reiches, in: Gross, M. / Ohlig, K.-H. (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte (Inârah 3), Berlin 2008, S. 93–186.

Tieszen, C. L., Christian Identity amid Islam in Medieval Spain (Studies on the Children of Abraham 3), Leiden / Boston 2013.

Tilly, M., Apokalyptik, Tübingen 2012.

Tischler, M. M., Bible and Historiography in Transcultural Iberian Societies, Eighth to Twelfth Centuries, in: Journal of Transcultural Medieval Studies 2, 2 (2015), S. 303–314.
Tischler, M. M., Der iberische Grenzraum. Drei frühe Entwürfe zum Islam aus Exegese und Theologie, in: Borgolte, M. / Schiel, J. / Schneidmüller, B. / Seitz, A. (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2008, S. 95–116.
Tischler, M. M., Discovering Islam as a Historical Phenomenon: The Case of the Latin Historiography of the Iberian Peninsula, 8th to 13th Century, in: Quaderns de la Mediterrània 16, Ecología y cultura (2011), S. 152–161.
Tischler, M. M., Eine fast vergessene Gedächtnisspur. Der byzantinisch-lateinische Wissenstransfer zum Islam (8.–13. Jahrhundert), in: Speer, A. / Steinkrüger, P. (Hrsg.), Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen (Miscellanea mediaevalia 36), Berlin / Boston 2012, S. 167–195.
Tischler, M. M., *Lex Mahometi*. Die Erfolgsgeschichte eines vergleichenden Konzepts der christlichen Religionspolemik, in: Speer, A. / Guldentops, G. (Hrsg.), Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea mediaevalia 38), Berlin 2014, S. 527–573.
Tischler, M. M., The Biblical Tradition of the Iberian Peninsula from the Eighth to the Twelfth Centuries seen from a Typological Standpoint, in: Lusitania Sacra 34 (2016), S. 31–57.
Tischler, M. M., Translation-Based Chronicles, Twelfth to Thirteenth Centuries. New Sources for the Arabo-Latin Translation Movement in the Iberian Peninsula, in: Journal of Transcultural Medieval Studies 1, 2 (2014), S. 175–218.
Tischler, M. M. / Fidora, A., Die „Hispania" im geographischen und religiösen Weltbild von Antike und Mittelalter. Ausgangspunkt von Traditionen und Ansprüchen, in: Tischler, M. M. / Fidora, A. (Hrsg.), Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter (Erudiri Sapientia, Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011, S. 13–33.
Todorov, T., Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen, Hamburg 2010.
Tolan, J. V., „A Wild Man, Whose Hand Will be against All". Saracens and Ishmaelites in Latin Ethnographical Traditions, from Jerome to Bede, in: Pohl, W. / Gantner, C. / Payne, R. (Hrsg.), Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100, Farnham / Surrey / Burlington 2012, S. 513–530.
Tolan, J. V., Christian Reactions to Muslim Conquests (1st–3rd Centuries AH; 7th–9th Centuries AD), in: Krech, V. / Steinicke, M. (Hrsg.), Dynamics in

the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives, Leiden / Boston 2012, S. 191–202.

Tolan, J. V., Saracens. Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002.

Tolan, J. V., Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages, Gainesville et al. 2008.

Toro Vial, J. M. de, Pelayo de Oviedo y su compilación histórico-geofráfia: el Corpus Pelagianum de manuscrito 1513 de la Biblioteca Nacional de España, in: Autoctanía. Revista de Ciencias Sociales e Historia 4, 1 (2020), S. 1–28.

Ubieto Arteta, A., Crónica Najerense. Estudio preliminar, edición crítica e índices (Textos Medievales 15), Valencia 1966.

Undusk, J., Sacred History, Profane History: Uses of the Bible in the Chronicle of Henry of Livonia, in: Tamm, M. / Kaljundi, L. / Jensen, C. S. (Hrsg.), Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier. A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia, Surrey / Burlington 2011, S. 45–75.

Valcárcel, V., La historiografía latina medieval de Hispania, un quehacer de la filología latina hoy, in: Historia. Instituciones. Documentos 32 (2005), S. 329–362.

Valdeón Baruque, J., Cristianos, judíos y musulmanes, Barcelona 2007.

Valenzuela, C., Die Sarazenen als religiöse Feinde? Vielstimmigkeit und ambivalente Vorstellungen am Beispiel ausgewählter Schriften aus dem Norden der Iberischen Halbinsel aus dem 12. Jahrhundert, in: Bade, N. / Freudenberg, B. (Hrsg.), Von Sarazenen und Juden, Heiden und Häretikern. Die christlich-abendländischen Vorstellungen von Andersgläubigen im Früh- und Hochmittelalter in vergleichender Perspektive, Bochum 2013, S. 55–85.

Valenzuela, C., „Ritu Mamentiano“: Auf der Suche nach den christlichen Wahrnehmungen vom Islam in der frühmittelalterlichen Historiographie Nordspaniens, in: Aurast, A. / Goetz, H.-W. (Hrsg.), Die Wahrnehmung anderer Religionen im frühen Mittelalter. Terminologische Probleme und methodische Ansätze, Berlin 2012, S. 121–168.

Valérian, D. (Hrsg.), Islamisation et arabisation de l’Occident médiéval (VIIe–XIIe siècle) (Bibliothèque historique des pays d’Islam 2), Paris 2011.

Vandenberg, P., Nero. Kaiser und Gott, Künstler und Narr, München 1983.

Vázquez de Parga, L., Algunas notas sobre el Pseudo Metodio y España, in: Habis 2 (1971), S. 143–164.

Vázquez de Parga, L., La Biblia en el Reino astur-leones, in: La Bibbia nell’alto Medioevo. 26 aprile – 2 maggio 1962 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo 10), Spoleto 1963, S. 257–280.

Viguera Molins, M. J., La conmemoración estudiosa en torno al 711 y la conquista musulmana de al-Andalus, in: García Moreno, L. A. / Sánchez Medina, E. / Fernández Fonfría, L. (Hrsg.), Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica (Antiquitas et Media Aetas 2), Madrid 2015, S. 193–212.

Vismara, G., s. v. Barbaren, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Stuttgart / Weimar 1999, Sp. 1434–1436.

Vones, L., Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1480). Reiche – Kronen – Regionen, Sigmaringen 1993.

Weber, B., Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten, in: Theologische Zeitschrift 56, 3 (2000), S. 193–214.

Weinfurter, S., Renovatio imperii: Die Romidee Ottos III. und die Folgen, in: Puhle, M. / Köster, G. (Hrsg.), Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter, Ausstellungskatalog, Landesausstellung Sachsen-Anhalt aus Anlass des 1100. Geburtstages Ottos des Großen, Regensburg 2012, S. 539–545.

Wenzel, H., Hören und Sehen. Schrift und Bild, Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.

Werner, K. F., Gott, Herrscher und Historiograph. Der Geschichtsschreiber als Interpret des Wirkens Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert), in: Hehl, E.-D. / Seibert, H. / Staab, F. (Hrsg.), Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters, Sigmaringen 1987, S. 1–31.

West, G., La „Translación del Cuerpo de San Isidoro" como Fuente de la Historia llamada Silense, in: Hispania Sacra. Revista de historia eclesiástica 27 (1974), S. 365–371.

West, G., Style as Propaganda: The Use of Language in Three Twelfth-Century Hispano-Latin Historical Texts (*Historia Roderici*, *Chronica Adefonsi Imperatoris* and *Historia Silense*), in: Dispositio 10, 27, Medieval historiographical discourse (1985), S. 1–14.

White, H., Das Problem der Erzählung in der modernen Geschichtstheorie, in: Rossi, P. (Hrsg.), Theorie der modernen Geschichtsschreibung, Frankfurt am Main 1987, S. 57–106.

Wieser, V., Roms wilde Völker: Grenzüberschreitungen und Untergangsstimm(ung)en im letzten Jahrhundert des römischen Imperiums, in: Brandes, W. / Schmieder, F. / Voss, R. (Hrsg.), Peoples of the Apocalypse. Eschatological Beliefs and Political Scenarios (Millenium-Studien 63), Berlin / Boston 2016, S. 23–50.

Williams, J., Generationes Abrahae: Reconquest Iconography in Leon, in: Gesta 16, 2 (1977), S. 3–14.

Wolf, B., Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbiculus mundi" und „Caput mundi" in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte, Bern 2010.

Wolf, K. B., Christian Views of Islam in Early Medieval Spain, in: Tolan, J. V. (Hrsg.), Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays, New York / London 1996, S. 85–108.

Wolf, K. B., Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain (Translated Texts for Historians 9), Liverpool 1999.

Wolf, K. B., Counterhistory in the Earliest Latin Lives of Muhammad, in: Gruber, C. / Shalem, A. (Hrsg.), The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation, Berlin / Boston 2014, S. 13–26.

Wolf, K. B., Muḥammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba, in: Meyerson, M. D. / English, E. D. (Hrsg.), Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 8), Notre Dame 2000, S. 3–19.

Wolfram, H., Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts, Entwurf einer historischen Ethnographie (Frühe Völker), München 2009.

Wolfram, H., Einleitung oder Lügen mit der Wahrheit – Ein historiographisches Dilemma, in: Scharer, A. / Scheibelreiter, G. (Hrsg.), Historiographie im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instiuts für Österreichische Geschichtsforschung 32), Wien / München 1994, S. 11–25.

Wood, I., Responses to Migration and Migrants in the Fith- and Sixth-Century West, in: Le migrazioni nell'Alto Medioevo, Vol. 1, Spoleto 2019, S. 177–204.

Wood, I., „The Ends of the Earth“: The Bible, Bibles, and the Other in Early Medieval Europe, in: , Vessey, M. / Betcher, S. V. / Daum, R. A. / Maier, H. O. (Hrsg.), The Calling of the Nations. Exegesis, Ethnography and Empire in a Biblical Historic Present, Toronto / Buffalo / London 2011, S. 200–216.

Wreglesworth, J., Historia Silense (History of Silos), in: Dunphy, G. (Hrsg.), Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Vol. 1, A–I, Leiden / Boston 2010, S. 804 f.

Wreglesworth, J., Sallust, Solomon and the *Historia Silense*, in: Hook, D. (Hrsg.), From Orosius to the *Historia Silense*. Four Essays on the Late Antique and Early Medieval Historiography of the Iberian Peninsula (HiPLAM, Hispanic, Portugese, & Latin American Studies, Bristol Medieval Studies 2), Bristol 2005, S. 97–129.

Wreglesworth, J., The Chronicle of Alfonso III and its Significance for the Historiography of the Asturian Kingdom 718–910 AD. A Critical Study of the Content, Purpose and Themes of a Late 9th-Century Historical Text, Leeds 1995.

Zabalo Zabalegui, J., El numero de Musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas, in: Historia. Instituciones. Documentos 31 (2004), S. 715–727.

Zier, M. A., The Medieval Latin Interpretation of Daniel: Antecedents to Andrew of St. Victor, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale (A Journal of Acient and Medieval Christian Literature) 58 (1991), S. 43–78.

Zwanzig, C., Monastische Migration aus dem Andalus im 8.–10. Jahrhundert: Selbst- und Fremdwahrnehmungen, in: Maser, M. / Herbers, K. / Ferrari, M. C. / Bobzin, H. (Hrsg.), Von Mozarabern und Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe 41), Münster 2014, S. 217–233.

d) Internetressourcen

Alonso Álvarez, R., La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo (1089–1153) y su relación con la Historia legionensis (llamada silensis), in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012): *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l’histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L’*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21586> (Stand: 02.09.2019).

Bible and Historiography in Transcultural Iberian Societies, 8th to 12th Centuries, in: <https://www.oeaw.ac.at/imafo/forschung/historische-identitaetsforschung/projekte/weitere-projekte/bible-and-historiography/> (Stand: 31.07.2019).

Estévez Sola, J. A., Chronica Naierensis e Historia Silensis. Modelos historiográficos y crítica textual, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes 7 (juin 2009), Chronica naiarensis, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/18048> (Stand: 02.09.2019).

Henriet, P., L’*Historia Silensis*, chronique écrite par un moine de Sahagún. Nouveaux arguments, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l’histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L’*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21655> (Stand: 02.09.2019).

Historia legionensis (llamada silensis). Écriture de l’histoire, in: <http://journals.openedition.org/e-spania/21568> (Stand: 07.02.2018).

Isla Frez, A., La *Historia* y el discurso sobre la guerra, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l’histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L’*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21666> (Stand: 02.09.2019).

Jardin, J.-P., La tradición manuscrita de la *Historia Silense*: algunas cavilaciones, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l’histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L’*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21672> (Stand: 02.09.2019).

Martin, G., La *Historia legionensis* (llamada *silensis*) como memoria identitaria de un reino y como autobiografía, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l’histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XIIe siècle, Nr. 3: L’*Historia* (dite) *Silensis*, Abs. 16, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21740> (Stand: 02.09.2019).

Martin, G., Ordoño Sisnández, autor de la *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Notas histórico-filológicas sobre un *ego* fundador, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XII[e] siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21711> (Stand: 02.09.2019).

Martín, J. C., Los *Chronica Byzantia-Arabica*. Contribución a la discusión sobre su atoría y datación, y traducción anotada, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 1 (juin 2006), Femmes et gouvernement. Gouverner en Castille au Moyen Âge: la part des femmes, in: <http://e-spania.revues.org/329> (Stand: 17.12.2015).

Riede, P., s. v. Geier, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/geier/ch/54cb734b7f4d0f04ae5d24edlc3f693f/> (Stand: 18.04.2016).

Sirantoine, H., L'*Historia silensis* et sa méthode historique, in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XII[e] siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21810> (Stand: 02.09.2019).

Solar Eclipse Search Results, in: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearch.php#searchresults> (bei Eingabe des Zeitraums von 641 bis 668; Stand: 17.12.2018).

Thieulin-Pardo, H., Modelos y contramodelos en la *Historia legionensis* (llamada „*silensis*"), in: e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes 14 (décembre 2012), *Historia legionensis* (llamada *silensis*). Écriture de l'histoire, Historiographie léonaise, castillane et navarraise de XII[e] siècle, Nr. 3: L'*Historia* (dite) *Silensis*, in: <https://journals.openedition.org/e-spania/21817> (Stand: 02.09.2019).

Total Solar Eclipse of 666 September 04, in: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=06660904> (Stand: 17.12.2018).

Total Solar Eclipse of 939 July 19, in: <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=09390719> (Stand: 12.01.2018).

Zahlen der Bibel, in: <www.zeitundzahl.de/Download/Zahlen/Bedeutung_der_Zahlen2.pdf> (Stand: 23.03.2016).

Sach- und Ortsregister

Ägypten 68, 100, 113, 213, 215, 226 f., 301, 387, 434f.
Ägypter 95, 225, 226, 228, 246, 301, 335, 428, 452
Albelda 108, 244, 246
Alexandria 88
Almoraviden 323, 368, 394 f., 400, 403, 478, 483, 486 f.
Amaya 242
Ammoniter 236, 280–282, 292, 372 f., 419, 421 f., 434, 453, 475, 487
Amoriter 289, 340, 372 f., 374, 419, 421, 428, 456
Araber / Arabes 53, 59, 65, 70, 80, 82, 90, 94–96, 98 f., 102–106, 112, 126–129, 132, 140, 154–158, 161, 164, 167, 169 f., 174, 178, 191, 200, 205, 216, 220, 225–229, 239 f., 243, 246–249, 262, 268, 270, 273, 279, 281–283, 291, 296, 302–309, 311–313, 324, 332, 335, 339, 343, 351, 353, 364–369, 370 f., 373–375, 394, 402 f., 406, 408, 435 f., 468 f., 471 f., 474, 476–478, 480, 489, 492, 494, 496, 500 f., 508
Aragón 400
Arca Santa 186, 322, 340–350, 374 f., 420, 430, 435, 456 f., 464
Astorga 242, 266, 268 f.
Asturien 122, 130, 169, 205, 207–210, 225, 232, 234–246, 248, 259, 294, 307, 341, 343 f., 349–353, 495, 508
Asturien-León 18, 264, 268, 283, 291
Auseba 209, 213, 215, 230, 334, 335
Baal 385
Babylon 92–94, 140, 170, 205, 336, 339, 356, 422, 427, 447, 450
Babylonier / Babylones 92, 140, 157, 163, 205, 220, 247–249, 406, 472, 474, 478, 480
Babylonische Gefangenschaft 94, 113 f., 140 206, 247, 472
Banū Qasi 244, 375
Barbaren / barbari 146, 148 f., 177 f., 311 f., 324 f., 328, 333, 339, 350, 352, 357, 363–375, 403, 405, 408, 419, 455, 475–478, 480, 482, 485, 487, 492
Basken / Vascones 81, 127, 189, 242 f.
Benjaminiter 244–246, 418
Berber 11, 43, 125, 249, 364 f., 367–369, 403, 486
Berberaufstand 99
Bundeslade 67, 97, 281, 288, 342 f., 345, 347 f., 350, 361, 387, 420–423, 435, 456, 464
Byzanz / Oströmisches Reich 45–47, 53, 60 f., 63, 65, 67, 79, 88 f., 93 f., 109, 116, 175, 193, 230, 258, 268, 287, 344, 407, 447, 505
Byzantiner 61, 67, 87, 119, 191 f., 326
Cea 356
Chaldäer / Chaldaei 54 f., 92, 99, 112, 124 f., 127–129, 138, 140, 150, 160–163, 169 f., 199, 209, 215 f., 220, 222 f., 225 f., 235, 239, 242 f., 246–249, 283, 291, 308 f., 311 f., 333, 336, 339, 351 f., 356, 367, 371, 375, 405, 416, 419, 421 f., 428, 440, 442, 445, 448, 456, 461, 467, 470–472, 474, 477 f., 480, 489, 492, 494, 498
Cluny 362, 400, 483
Coimbra 357 f.
Convivencia 38
Córdoba 59, 91, 93, 156, 174 f., 199, 209–212, 270, 282–284, 289, 294, 303, 308, 311, 372, 374, 416, 460, 478, 483, 499, 506

Córdoba, Emirat von 124 f., 239, 244, 246, 251 f., 277, 279, 283, 291, 308 f., 370
Córdoba, Kalifat von 267, 303, 307, 368
Covadonga (Schlacht v.) 122 f., 206–229, 231–234, 245, 248, 253, 258–262, 290, 301, 331–333, 335–339, 415–417, 435, 442, 451 f., 457, 459–461, 463, 465, 500 f.
Damaskus 69, 81, 205, 226, 247 f.
Europa 16 f., 173 f.
Franken 97–99, 104, 244, 327
Frankenreich 174, 176, 300
Galicien 148 f., 239, 295, 297, 300, 306, 349 371, 389, 502
Gallien 178, 244
Gelobtes Land / terra desiderabilis 64, 113, 126, 140, 166, 176 f., 195, 201–203, 258, 295, 373, 422 f., 425, 427–429, 433 f., 437, 447, 450, 495, 498, 500, 502, 504
Geten / Getae 128, 145 f., 310, 496
Getuler / Getuli 128, 269, 306, 310–313, 364 f., 367, 420, 454 475, 478, 480, 489, 496 f.
Gibea 244 f., 418
Gijón 108, 209 f., 234, 341 f.
Gog 92, 134–138, 142–148, 150, 165, 168, 170, 172 f., 181 f., 247, 258, 283, 392, 423, 426–428, 448, 494, 498, 509
Goten / Goti 46, 52, 73, 78, 83, 85–87, 111, 117–122, 125 f., 128, 137–140, 142–145, 147–151, 165–168, 170, 177, 197 f., 203–205, 208, 211, 215, 217, 220 f., 244, 253–255, 258, 260, 274, 328–332, 337 344, 364, 407 f., 439, 442 f., 461, 494, 496 f., 499, 500, 509
Hagarener / Hagareni / Agareni 127, 129, 151 f., 220, 232, 246, 248, 284 f., 291 f., 297, 300 f., 303–305, 307 f., 310–314, 367 f., 370 f., 374 f., 388, 393–395, 402 f., 406, 416, 471–475, 477–482, 489 f., 492–494, 502–504, 508
Häretiker 89, 154 f., 157–159, 162, 167, 247 f.
Häresie 34, 116, 157, 327
Hebräer 496
Heiden, heidnisch 167, 198, 247 f., 253, 267, 273, 286 f., 291, 309, 357, 385–387, 476, siehe auch pagani
Ismaeliten / Ismaelitae 54, 102–106, 122–125, 127 f., 135 f., 138, 148, 151–154, 157, 161, 165, 166–170, 175–183, 200, 205, 208, 215 f., 220, 239, 246, 249, 258, 281, 299, 303 f., 308–313, 333, 346, 350, 352, 366 f., 369–375, 402, 406, 416, 419 f., 431, 446, 448, 461, 467 f., 471, 474, 477 f., 480 f., 484 f., 487, 489 f., 494, 496, 502, 508
Israel 67, 244
Israel (Volk), Israeliten, neues Israel 63 f., 67 f., 74, 89, 96, 100, 106, 126, 135–138, 140, 143, 146, 148, 150, 152, 181, 185, 195 f., 198, 202, 204–206, 210, 213, 215, 218 f., 225–229, 230, 233, 236, 242–245, 247, 259, 263, 281, 283, 289 f., 292, 295, 330, 336–338, 342–344, 353, 360, 362, 372–374, 390, 392 f., 418, 433–436, 465, 470, 495, 498, 501, 516 f., 519
Jerusalem / Hierusalem 67 f., 76, 91–94, 104, 140, 152, 163, 196, 206, 216, 221, 228, 270, 275 f., 280, 288, 341–349, 355, 361, 383, 421, 428, 438, 441, 453, 495 f.

Judäer 243
Juden 52, 61, 90, 104 f., 140, 142 f., 191, 215, 334, 337, 354 f., 373, 391, 441, 495
Katalonien / Spanische Mark 300
Kleinasien 81
Konstantinopel 61, 81, 99 f., 111, 290, 326
IV. Konzil v. Toledo 197
XV. Konziil von Toledo 84
XVII. Konzil v. Toledo 191
León 118, 242, 286, 294, 300 f., 307–309, 315 f., 323, 356, 359–362, 378, 386–389, 393, 395, 398, 438, 503
Magog 92, 134, 142–146, 172, 182 f., 408
Málaga 81
Marokko 365
Mauren / Mauri 54, 86, 96 f., 99, 102 f., 105 f., 128, 169 f., 249, 289, 302–307, 310–313, 341, 349 f., 352 f., 357, 361, 365–370, 372 f., 375, 394, 403, 405 f., 408, 420, 454, 467 f., 472, 474–478, 480, 482 f., 486, 489 ., 492, 496 f.
Mauretanien 365 f.
Mekka 52, 82, 419, 445
Mérida 124, 349, 351
Moabiter / Moabitari / Moabites 281, 352, 365, 373–375, 401, 403, 406, 419 f., 434, 456, 476, 478, 480, 482, 484–487, 494
Mues 284, 501
Murcia 58, 81
Murviedro 485
Muslime 51 f., 104, 128, 132, 142, 154 f., 159, 161, 167, 176, 246, 354, 387, 393, 494
Navarra 267, 354, 400
Neogotismus 150, 204
Normannen / Normani 248, 295 f., 472
Oviedo 108, 122, 141, 186, 210, 239, 257, 272, 278, 338, 341 f., 344 f., 347–350, 382, 384
Pagani 166 f., 218, 220, 222, 247 f., 273, 302, 309, 311–313, 332, 358, 367–369, 371, 375, 386, 393 f., 403, 406, 442, 472–480, 482, 487–489
Poitiers (Schlacht v.) 98 f.
Portugal / Portugale 297, 357, 368
Rom 79, 84, 92 f., 115, 144
Römer / Romani 51, 57, 69, 79, 111, 116, 180 f., 183, 439
Römisches Reich 89 f., 94, 112, 116–118, 149, 253, 505
Rotes Meer 225, 230, 233, 248, 260, 338, 420, 451, 461
Sagrajas (Schlacht v.) 364
Santiago de Compostela 267, 272, 297–301, 310, 383, 396, 502 f.
Sarazenen / Sarraceni 45, 49–52, 54, 58, 65 f., 68 f., 102–105, 112, 118–128, 148, 150 f., 153 f., 158 f., 162 f., 167, 169 f., 177, 191 f., 197, 200 f., 203 f., 208–213, 215, 217, 220 f., 225, 228, 242, 246, 248 f., 253, 255, 262, 269, 273 f., 277, 280 f., 284 f., 289, 294 f., 299, 302–314, 366 f., 369–371, 376, 388, 392–394, 402 f., 405, 416, 467–475, 477–481, 483–487, 490, 494, 498, 500–502, 508 f.
Sevilla 341 f., 344, 359
Simancas (Schlacht v.) 288, 302 f., 306, 308, 417
Sonnenfinsternis 80–82, 288 f., 426, 428, 442, 446, 454
Talavera (Schlacht v.) 291 f.
Tamarón (Schlacht v.) 356
Tingitaner / Tingitani 365 f., 373
Tingitania 328

Toledo 58 f., 82, 97, 124, 167, 169, 262, 280–282, 341 f., 344–346, 385–387, 393, 395, 407
Túy 192, 242
Umayyaden 43, 71, 82, 125, 187, 205, 220, 253, 308, 324, 366, 404, 437, 500
Ungarn 232
Ur 54 f., 419, 445
Westgoten 46 f., 57, 64, 87, 89, 93, 111, 118–120, 135, 150, 185, 188–206, 221, 230, 253, 258, 261 f., 325–327, 330 f., 494, 500, 502
Westgotenreich 11 f., 14, 18 f., 35, 43, 47, 50, 52 f., 58 f., 67, 79, 82–94, 118, 121, 124, 139, 149 f., 165 f., 191, 195, 197, 200, 202–205, 208, 227, 236, 249, 255, 261 f., 277, 299, 305, 324 f., 331, 344, 353, 372, 376, 407 f., 433, 437, 468, 495, 498–501, 503, 509 f.
Zaragoza 79, 88, 90, 124, 499

Personenregister

Aaron 64, 195, 197 f., 390
Abd al-Malik 82, 388, 498
Abd ar-Rahman I. 60, 97
Abd ar-Rahman II. 243, 349, 375, 406
Abd ar-Rahman III. 294, 302 f., 365
Abija 203, 243
Abner 236 f., 421
Abraham 52–55, 74 f., 82, 104 f., 112–114, 135, 151–153, 170, 177, 183, 214 f., 246, 281, 310, 354, 372, 388, 420, 434, 443, 445, 456, 468, 471, 490, 496
Abraham bar Chija 142
Abu Yahya 288, 303
Adolfo (Bf.) 383–385
Alfons I. 236–240, 339, 421 f., 452, 464
Alfons II. 128, 239 f., 340–343, 347–350, 362, 364 f.
Alfons III. 108, 124 f., 127, 139–141, 150 f., 176, 185, 187 f., 201, 204, 227, 240 f., 251 f., 254, 258 f., 262–264, 267–270, 273–281, 305, 308, 351, 354, 371, 463, 475, 495
Alfons V. 266 f., 353 f., 385
Alfons VI. 317f., 321–324, 345 f., 348, 362, 367, 369, 378, 389–392, 394, 399 f., 404, 407, 437, 464, 509
Alfons VII. 397 f., 400
Alkama 122, 208, 210 f., 222, 280, 463, 475
Almansor 267, 297–301, 309–311, 353, 382, 385, 388, 393, 405, 466, 502–504
Alvito (Bf.) 359
Amalek 390
Ambrosius v. Mailand (Bf.) 144 f., 147 f., 182, 448, 506
Asarja 349, 428, 457
Ardabast 99 f., 191–193, 199, 227, 258, 327
Arphaxad 189, 242
Athanagild 119, 253 f.
Augustinus v. Hippo (Bf.) 28–31, 76–78, 115–117, 145 f., 232, 268, 448, 506, 510
Aurelius, Kg. 239
Beatus v. Liébana 73 f., 77 f., 133, 267, 506
Bermudo II. 296–300, 378, 381–385, 388 f., 425, 454, 502–504
Bermudo III. 266 f., 355 f.
El Cid 396, 484–487
Cixilo 192
Cham / Ham 170, 306 f., 372, 496 f.
Chosrau II. 62 f., 408, 415, 462
Cyprian 196
David 63 f., 68, 82, 113 f., 203, 209, 217 f., 229, 233, 235–237, 243, 269, 275 f., 280–284, 287 f., 292, 298–300, 321, 336, 343, 354 f., 361 f., 380, 383, 386, 421–425, 436, 445, 451–454, 456 f., 462–465
Domitian 116, 287 f.
Dulcidius 109, 131
Egiza 83–85, 88, 118, 192 f., 197 f., 200, 236

Erwig 83 f., 191 f., 261
Eulogius v. Córdoba 142, 154–156, 161 f., 175
Eusebius v. Caesarea 58, 71, 76, 78, 115, 178, 290, 468, 510
Eusebius v. Nikomedia 326
Fafil 120, 207, 236, 344
Ferdinand I. 266 f., 312, 318, 321, 324, 329, 355–363, 390, 400, 442, 457, 464, 509
Fernando Sánchez 311
Fruela I. 340
Fruela II. 285 f., 288
García I. 185, 308, 351
García III. (v. Navarra) 355, 357 f., 465
Gelmírez, Diego, Ebf. v. Santiago de Compostela 396
Gideon 223 f., 229, 231, 385, 463
Gindaswind 79, 191, 198–200, 408
Goliath 62–64, 236, 281, 361, 415, 421, 445, 463
Gudesteo (Bf.) 381–383, 503
Hagar / Agar 104, 151–153, 183, 281, 416, 471, 497, 511
Herakleios / Eraclius 57, 60–69, 78, 81, 87, 105, 117, 119, 157, 281, 344, 408, 462 f.
Hieronymus 29, 58, 91, 144 f., 153, 232, 290, 468, 487, 506, 510
Hiob 99, 293, 333 f., 461
Hiskija 216, 228–233, 270, 463
Hrabanus Maurus 157, 232
Hulit Amir al-Mumin 94
Hur 390
al-Hurr ibn Abd ar-Rahman 96 f., 103
Hydatius v. Aquae Flaviae (Bf.) 148 f.
Isaak 53, 104 f., 152, 373
Ismael 104 f., 123, 135, 177, 180, 434, 496
Isidor v. Sevilla (Bf.), hl. 47–49, 71, 75–79, 88, 93, 105 f., 110, 112, 128, 135, 143–147, 152 f., 155, 173, 178, 182, 211, 310, 359–361, 369, 379, 389 f., 392, 404, 445, 448, 454, 457, 494, 496 f., 506, 510
Japhet / Iaphet 143 f., 170, 496 f.
Jerobeam 243, 282 f.
Jesus 25, 48 f., 61, 80, 156, 164, 230, 240 f., 278 f., 300, 323, 351, 358, 363, 386, 390 f., 441 f., 449, 458, 466
Johannes (hl., Evangelist) 116, 286 f., 361, 363
Johannes VIII. (Papst) 270–273, 278, 302, 309
Johannes v. Biclaro (Bf.) 56, 73, 78, 94, 211
Johannes v. Damaskus 151, 157 f., 162, 174, 448
Johannes v. Ephesos 291
Josua 292 f., 351, 390
Judas Makkabaeus 211 f., 229, 231–233, 237, 290 f., 463
Julian v. Toledo (Bf.) 43, 64, 71 f., 78, 84 f., 178, 188, 437, 440
Julius Honorius 110
Justa, Hle. 359
Karl d. Gr. 73, 176, 331
Karl Martell 98
Konstantin V. 99 f.
Lysias 290, 417
Mahmoud 349 f.
Mahmut 239

Martin, Hl. 167
Maria Magdalena 386
Marwan 82, 101
Mattathias 211 f., 229, 231 f., 463
Mischaël 349, 457
Mohammed / Muhammad 49–53, 68–70, 78, 119 f., 133, 151, 153–165, 247, 256, 258, 280, 408, 417, 438 f., 442 f., 448 f., 466, 505, 509
Moses 64, 95, 113, 195, 200, 210, 213–215, 218, 225, 229–231, 240, 259 f., 262, 296, 338, 340, 374, 389 f., 409, 426, 441, 452, 461, 463, 465
Mu'awiya 54
Muhammad (Neff des Yusif) 484 f.
Muhammad I. 124, 154, 251, 308, 485
al-Mundar (Sohn Muhammads I.) 290, 308
al-Mundir (Sohn Abd ar-Rahmans II.) 243
Munuza 97 f., 209 f., 234 f., 463
Musa ibn Nusayr 46, 52, 86, 88, 91, 94 f., 169, 330, 366, 409, 498 f.
Musá (Banū Qasi) 244–246, 375, 418
Nebukadnezar / Nabuchodonosor 92, 94, 138, 148, 161, 163, 189, 206, 219, 223, 229, 234, 242, 330, 349, 384, 437, 440
Nepotianus, Gf. 241
Noah 74, 138, 170 f., 181, 306, 328, 338 f., 407 f., 434, 443, 496
Ordoño I. 188, 240, 242–246, 275, 418
Ordoño II. 282–286, 307 f., 351 f., 365, 370, 372–374, 454, 463, 501
Ordoño IV. 294 f.
Ordoño Sisnández 319
Orosius 75, 106, 113, 267, 290
Otto I., d. Gr. 233
Otto III. 116
Paulus (Apostel) 89, 117
Paulus (Gf.) 64, 190 f., 199, 241, 327
Paulus Alvarus 154, 158, 161 f., 173, 438 f.
Pelayo (Herrscher v. Asturien) 120–123, 206–237, 248, 253 f., 259–262, 277, 281, 331–339, 344, 424 f., 430, 436, 442, 451 f., 456, 460 f., 463, 465, 501
Pelayo v. Oviedo (Bf.) 265, 272, 287, 319, 341, 345 f., 348, 378–382, 385–392, 394, 487, 510
Petrus (Apostel), hl. 48, 61, 79, 116 f., 266, 272, 429
Phokas / Foca 46, 60 f., 408,
Pilatus 391
Quodvultdeus 145
Ramiro I. 123, 240 f., 248
Ramiro II. 288 f., 291–294, 302, 308, 417, 425, 454
Ramiro III. 295–298, 389, 502
Recceswind 81 f., 188
Rehabeam 139, 203, 362
Roderich 43, 86 f., 103, 120 f., 126, 140, 167, 193, 198–200, 203–205, 208, 274, 324, 330 f.

Salomon 193 f., 233, 237 f., 275 f., 281, 321, 324, 342 f., 347 f., 355, 362, 422, 426 f., 431, 436, 452 f., 464 f.
Sampiro v. Astorga (Bf.) 265–269, 273, 277 f., 282, 287 f., 291, 293–298, 301 f., 310, 388 f., 501
Samuel, Prophet 236
Sancho I. 294 f., 308, 353
Sancho II. 358, 426
Sancho III. 354 f., 362 f., 369, 465
Sanherib 212, 216, 228 f., 231, 270, 386 f.
Sara 104 f., 151, 153, 468
Saul 74, 113, 236 f., 243, 280
Sem 170, 496
Silo 239
Sindered v. Toledo (Bf.) 89 f.
Tariq ibn Ziyād 125, 208 f., 330 f., 336, 407–409
Teresa 385–388, 393, 395, 466
Umar ibn ʿAbd al-ʿAzīz 103
Umar ibn al-Chattāb 51 f., 54, 88
Urias 284, 383
Urraca 357
Vincent, Hl. 361
Walafrid Strabo 232
al-Walid I. 52, 87, 366, 498
al-Walid II. 44
Wamba 64, 82–82, 114, 118, 178, 188–193, 198 f., 241, 327
Witiza 85 f., 88, 120 f., 192–198, 201, 203 f., 208, 227, 236, 260 f., 324, 327–331, 339, 364, 423, 425, 431, 450, 455, 461, 500
Yazid II. 103 f.

Geschichte und Kultur der Iberischen Welt
hrsg. von Walther L. Bernecker, Klaus Herbers, Nikolas Jaspert, Matthias Maser, Sabine Panzram und Ludwig Vones

Nikolas Jaspert (Hrsg.)
Ibero-Mediävistik
Grundlagen, Potentiale und Perspektiven eines internationalen Forschungsfeldes
Der Begriff Ibero-Mediävistik bezeichnet den Zweig der Geschichtswissenschaft, der die iberischen Reiche des Mittelalters erforscht. Das inhaltliche Spektrum der Untersuchungen ist groß, die herangezogenen Quellentypen sind vielfältig. Diese Vielfalt aufzuzeigen ist das Anliegen dieser Aufsatzsammlung. Die Beiträge erforschen die Geschichte christlicher, muslimischer und jüdischer Gemeinschaften auf der iberischen Halbinsel aus unterschiedlichen und innovativen Perspektiven; sie ref ektieren den lebendigen Dialog zwischen deutscher, spanischer und portugiesischer Mittelalterforschung.
Bd. 17, 2022, 580 S., 69,90 €, gb., ISBN 978-3-643-14597-0

Christian Vogel
Individuelle und universelle Kontinuitäten
Testamente und Erbverfahren auf der Iberischen Halbinsel im frühen Mittelalter (ca. 500 – 1000)
Der Erbfall f ndet Eingang in verschiedene Arten von Dokumenten, mit denen Erblasser und Nachwelt den Tod und die damit verbundenen Veränderungen zu steuern versuchen. Die Urkunden und die daraus ableitbaren Gewohnheiten über die Generationen hinweg ermöglichen Einblicke in Gesellschaft, Herrschaftsstrukturen, Mentalitäten und regionale Unterschiede, die am Beispiel der christlichen Reiche auf der Iberischen Halbinsel thematisiert werden. Formeln, Formulare und Verwendung der Urkunden lassen zumindest andeutungsweise (Dis-)Kontinuitäten von den Westgoten bis zur ersten Jahrtausendwende durchscheinen.
Bd. 16, 2019, 822 S., 84,90 €, br., ISBN 978-3-643-14289-4

Aymat Catafau; Nikolas Jaspert; Thomas Wetzstein (dir.)
Perpignan 1415
Un sommet européen à l’époque du Grand Schisme d’Occident
En 1415, le souverain allemand Sigismond et le roi Ferdinand Ier d’Aragon se retrouvèrent à Perpignan pour obtenir l’abdication de Benoît XIII. Malgré le soutien de Vincent Ferrier, Benoît quitta ces négociations, mais les accords de Narbonne préparaient l’adhésion de son obédience au concile de Constance.
Six siècles après, le colloque de Perpignan a révélé l’ampleur de la rencontre de 1415, avec de nombreuses délégations et des méthodes de travail d’une diplomatie moderne. Vingt-cinq chercheurs de huit pays croisent les regards sur cet événement à l’aide de sources souvent inédites.
Bd. 15, 2019, 688 S., 89,90 €, gb., ISBN-CH 978-3-643-91069-1

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London
Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumsseite

Rubén Olmo López
El centro en la periferia
Las competencias de los gobernadores provinciales romanos en Hispania durante el Principado
Este estudio aborda las competencias de los gobernadores provinciales romanos durante el Principado (27 a.C.-235 d.C.) y el papel que éstos jugaron en el proceso de municipalización de Hispania. Gracias a sus poderes of ciales (basados en el imperium y una iurisdictio superior) y su status social, los senadores que gobernaron las provincias hispanas fueron los agentes más importantes del Imperio Romano en la península y este estudio analiza el modo en que el poder imperial se valió de ellos para implementar sus decisiones políticas en las provincias, fortalecer los vínculos con las élites locales y supervisar la estabilidad de las comunidades provinciales, especialmente las colonias y municipios.
Bd. 14, 2018, 668 S., 69,90 €, br., ISBN-CH 978-3-643-91029-5

Sabine Panzram (Hrsg.)
oppidum – civitas – urbs
Städteforschung auf der Iberischen Halbinsel zwischen Rom und al-Andalus
Mit diesem Band liegt erstmals ein deutsch-spanisches Kompendium zur Städteforschung vor. In 36 Beiträgen gewährt eine neue Generation von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern Einblick in ihre Untersuchungen einer Region des Mittelmeerraums, die wie keine andere in den vergangenen drei Jahrzehnten durch spektakuläre Neufunde auf sich aufmerksam gemacht hat Auf der Grundlage eines interdisziplinären und traditionelle Periodisierungen überschreitenden Ansatzes bieten die Analysen von Stadtanlagen wie epigraphischen Monumenten neue Erkenntnisse in die bauliche Ausgestaltung und soziale Organisation der „Lebenswelt Stadt“ zwischen Rom und al-Andalus.
Bd. 13, 2018, 952 S., 79,90 €, br., ISBN 978-3-643-13750-0

Alberto Torra (Ed.)
Acta Negotii Perpiniani
Documentos del Archivo de la Corona de Aragón referentes al encuentro de Perpinán del ano 1415
Bd. 12, 2017, 422 S., 59,90 €, gb., ISBN-CH 978-3-643-90861-2

Sebastian Steinbach
Imitation, Innovation und Imperialisierung
Geldwesen und Münzprägung als wirtschaftshistorische Quellen zur ethnischen Identität und Herrschaftsorganisation des spanischen Westgotenreiches (ca. 572 – 714)
Bd. 11, 2018, 356 S., 49,90 €, br., ISBN 978-3-643-13640-4

Ulisse Cecini
Alcoranus latinus
Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo
Bd. 10, 2012, 248 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-11670-3

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London
Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumsseite

Wiebke Deimann
Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla
Religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert)
Bd. 9, 2012, 368 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-11554-6

Klaus Herbers; Nikolas Jaspert (Hrsg.)
Integration – Segregation – Vertreibung
Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7. – 17.Jahrhundert)
Bd. 8, 2011, 400 S., 39,90 €, gb., ISBN 978-3-643-11426-6

Matthias Maser; Klaus Herbers (Hrsg.)
Die Mozaraber
Def nitionen und Perspektiven der Forschung
Bd. 7, 2011, 264 S., 24,90 €, br., ISBN 978-3-643-11117-3

Stefan Schlelein
Chronisten, Räte, Professoren
Zum Einf uß des italienischen Humanismus in Kastilien am Vorabend der spanischen Hegemonie (ca. 1450 bis 1527)
Bd. 6, 2010, 440 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1981-1

Sabine Panzram (Hrsg.)
Städte im Wandel
Bauliche Inszenierung und literarische Stilisierung lokaler Eliten auf der Iberischen Halbinsel
Bd. 5, 2007, 408 S., 39,90 €, gb., ISBN 978-3-8258-0856-3

Ingo Fleisch
Sacerdotium – Regnum – Studium
Der westiberische Raum und die europäische Universitätskultur im Hochmittelalter. Prosopographische und rechtsgeschichtliche Studien
Bd. 4, 2006, 464 S., 34,90 €, br., ISBN 3-8258-9667-6

Matthias Maser
Die *Historia Arabum* des Rodrigo Jiménez de Rada
Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie – Übersetzung – Kommentar
Bd. 3, 2006, 664 S., 69,90 €, br., ISBN 3-8258-8590-9

Martin Früh
Antonio Geraldini († 1488)
Leben, Dichtung und soziales Beziehungsnetz eines italienischen Humanisten am aragonesischen Königshof. Mit einer Edition seiner „Carmina ad Iohannam Aragonum"
Bd. 2, 2005, 416 S., 39,90 €, br., ISBN 3-8258-8233-0

Klaus Herbers; Nikolas Jaspert (Hrsg.)
„Das kommt mir spanisch vor"
Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters
Bd. 1, 2004, 744 S., 69,90 €, gb., ISBN 3-8258-8004-4

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London
Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumsseite

Geschichte und Kultur der Iberischen Welt
Band 19

Mit dem Untergang des Westgotenreiches im Zuge der Umayyadischen Invasion der Iberischen Halbinsel im Jahre 711 begann eine in vielerlei Hinsicht transkulturell geprägte Epoche in Hispanien. Die Araber und später nordafrikanische Dynastien übten eine Fremdherrschaft über weite Teile des früheren Westgotenreiches aus ă ein Zustand, den zeitgenössische christliche Autoren auf vielfältige Weise zu verstehen versuchten. Eine Art der geistigen Auseinandersetzung mit dieser Fremdherrschaft offenbart die christliche Geschichtsschreibung, die seit dem achten Jahrhundert in die Spätzeit des Westgotenreiches und die Folgezeit zurückblickte und auf ihre Weise versuchte, die Geschichte zu interpretieren. Die christlichen Chronisten bedienten sich für die Darstellung ihrer Geschichte zahlreicher biblischer Elemente (Zitate, Paraphrasen, Vergleiche etc.). Die vorliegende Arbeit untersucht erstmals die Rolle der Bibel in den christlich-iberischen Chroniken vom achten bis zum zwölften Jahrhundert und leistet so einen Beitrag zum Verständnis der Bibel sowie der Identifikationsstrategien in Bezug auf die kulturell-religiös „Anderen" im transkulturellen Mittelalter der Iberischen Halbinsel.

Dr. Patrick S. Marschner studierte in Dresden und promovierte in Wien. Seit 2020 ist er Postdoc am Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und arbeitet über Identifikation, Geschichts- und Weltvorstellungen.

978-3-643-51110-2

9 783643 511102

LIT
www.lit-verlag.at